AUTHOR: WEBER, THEODOR

TITLE: ZUR KRITIK DER KANTISCHEN ...

PLACE: HALLE

DATE: 1882

Master Negative #

91-80030-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

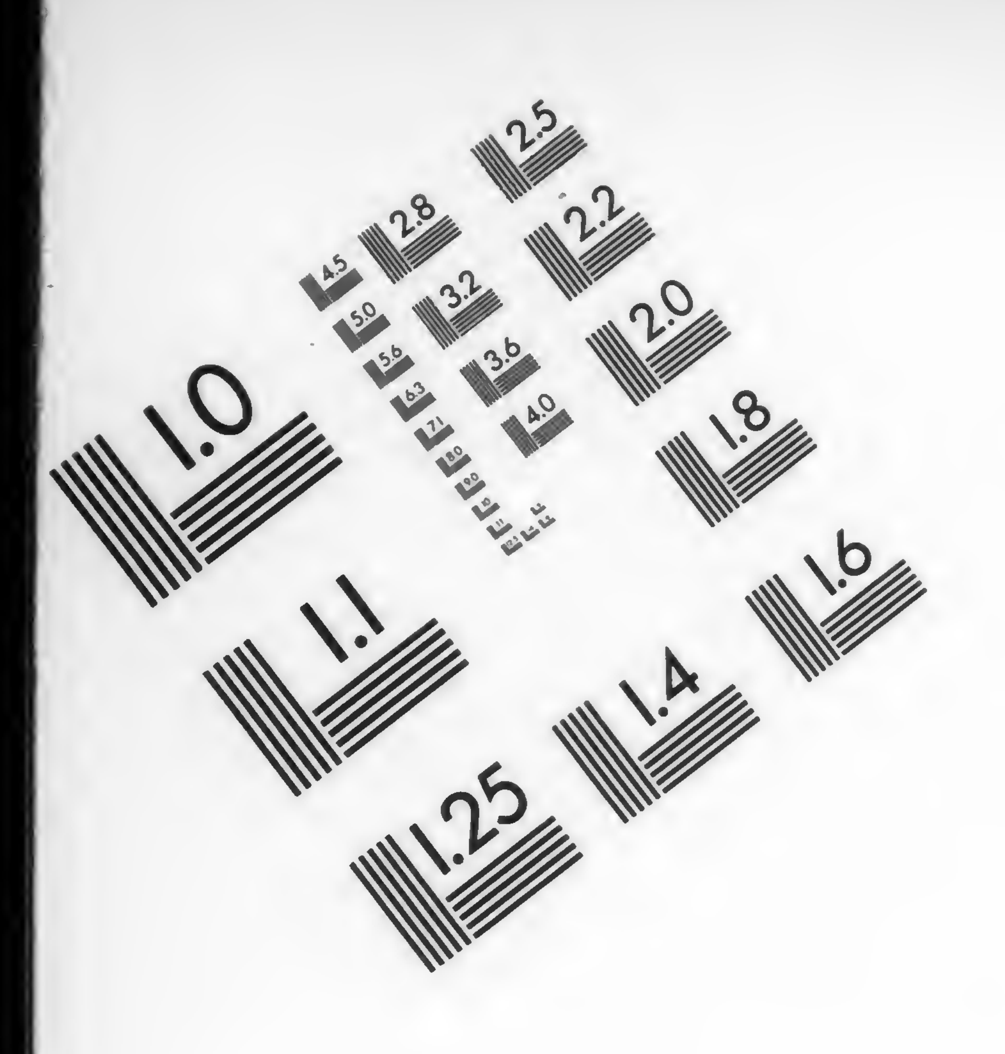
Weber, Th[eodor] 1836-1906.
Zur kritik der Kantischen erkenntnisstheorie...
Halle, Pfeffer, 1882.
2+101 p. 21½ cm.

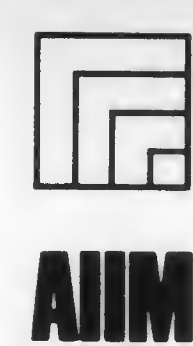
~~D193KD W38 Copy in Butler Library of Philosophy.~~

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

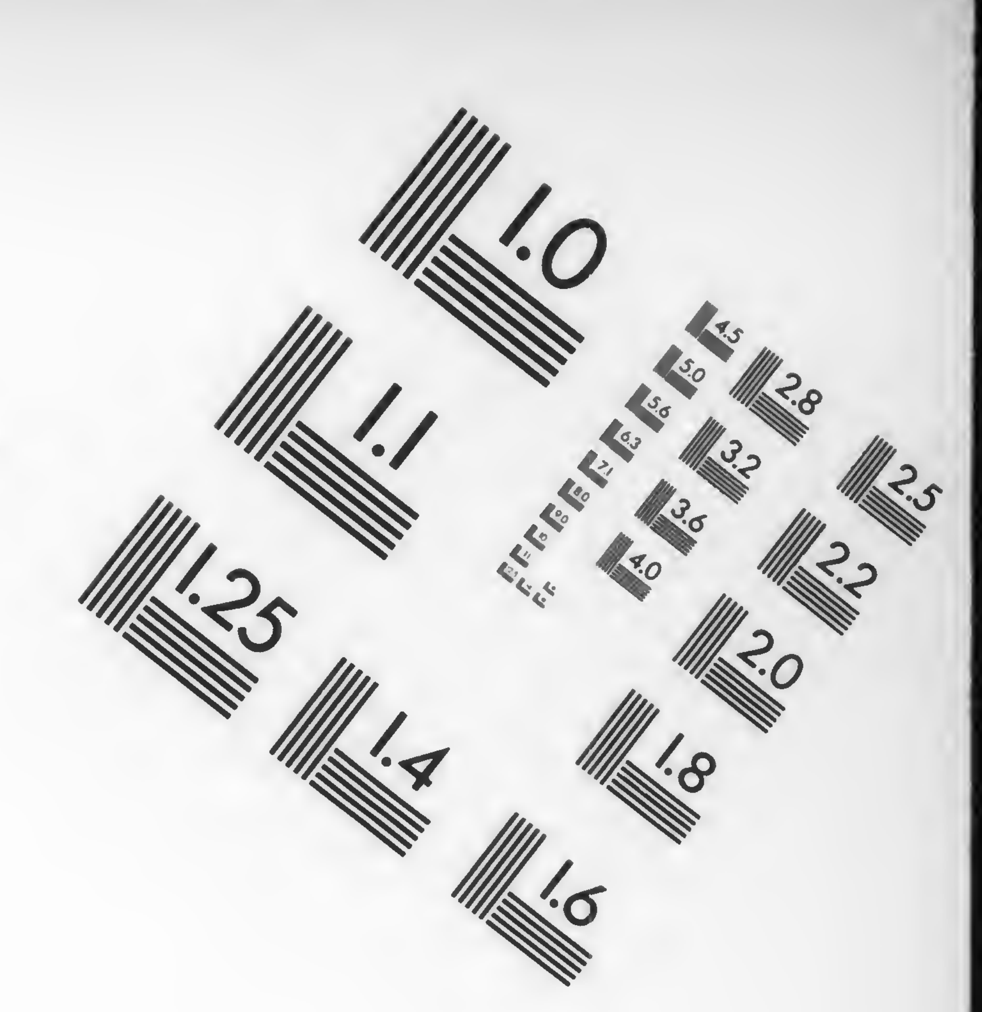
FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/6/91 INITIALS MD
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

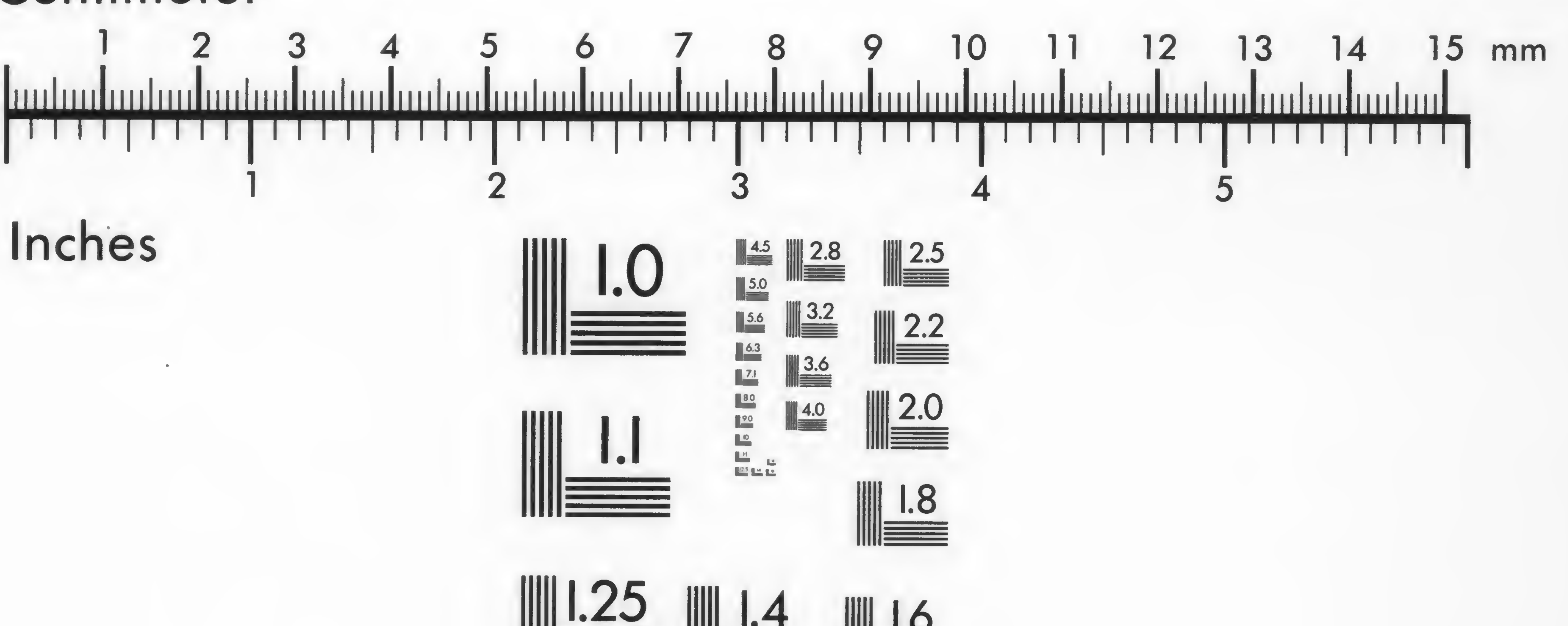


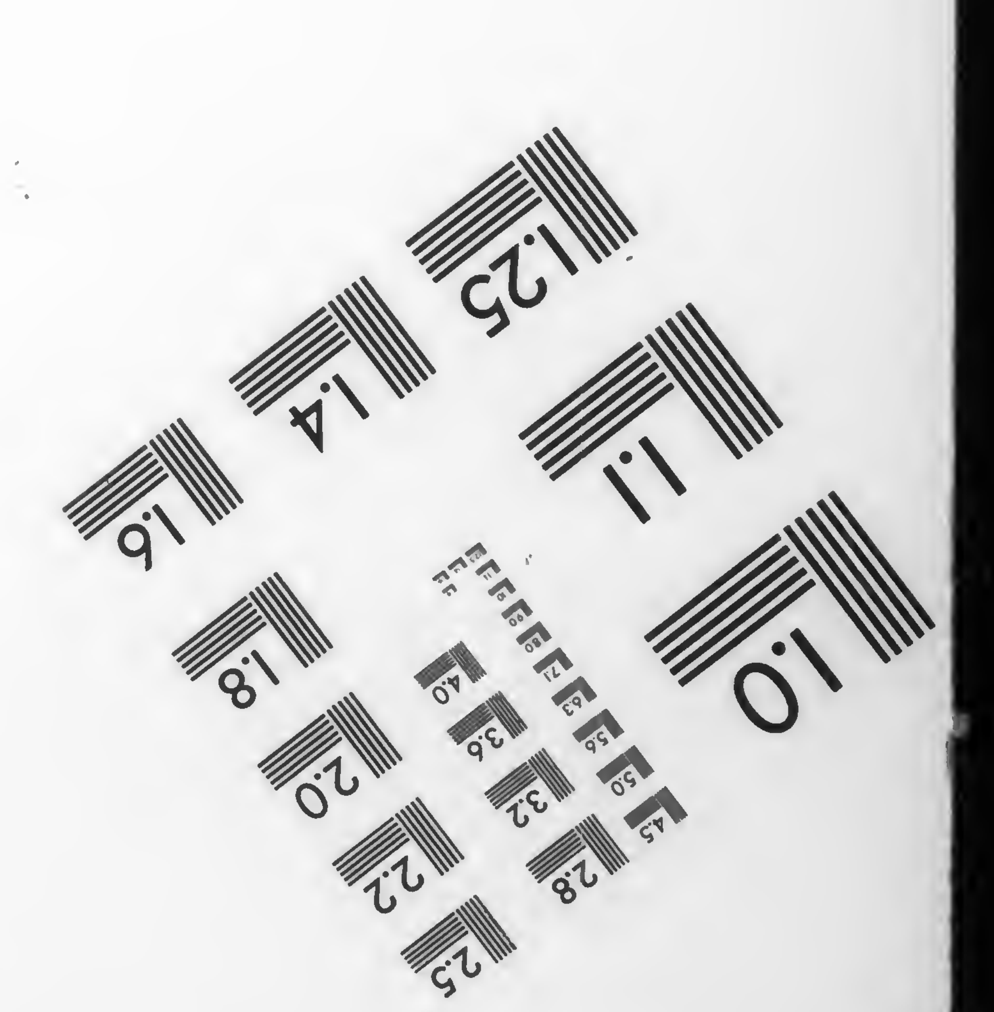


AIIM

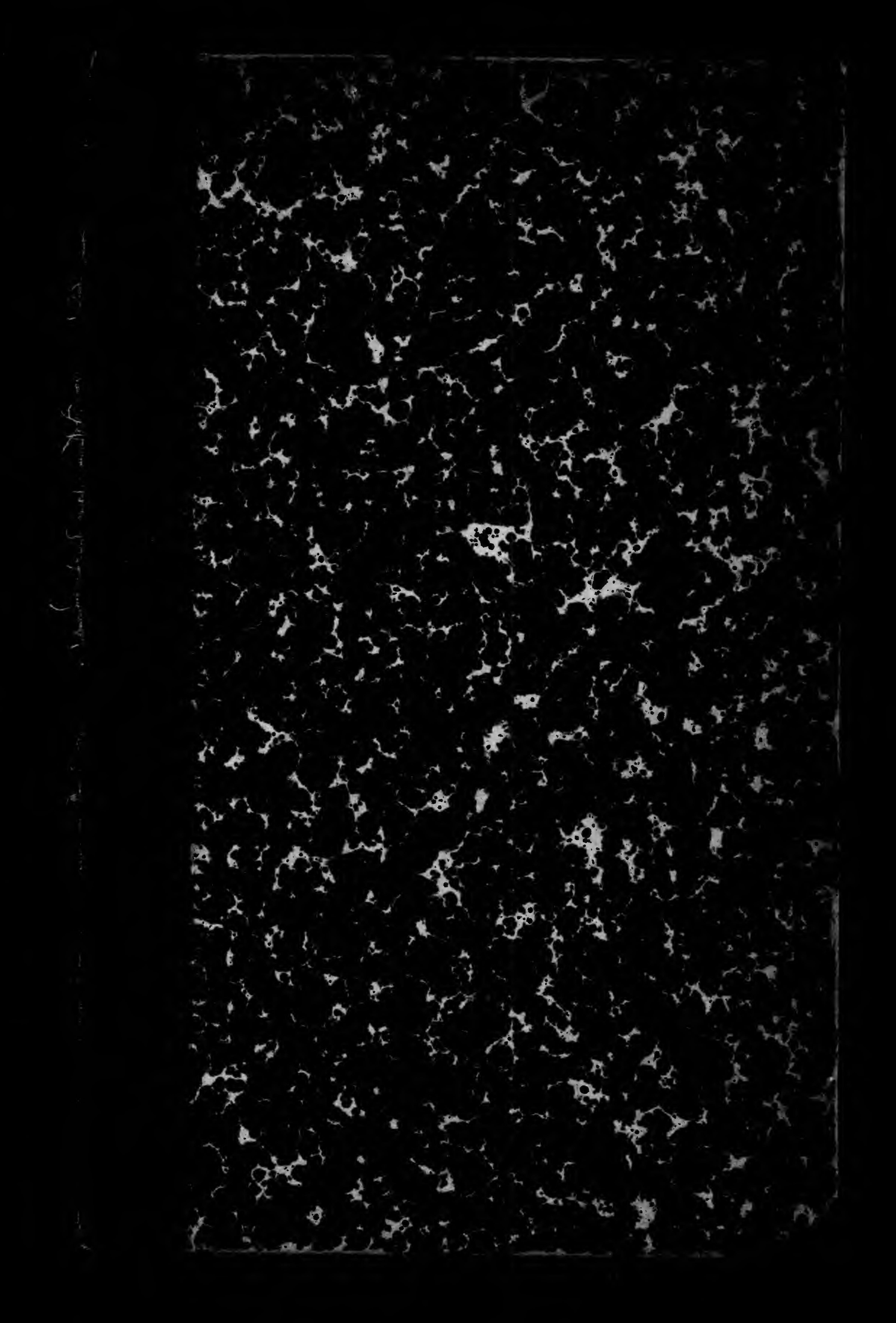
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




B. WESTERMANN & Co.
NEW-YORK
812 BROADWAY.


SIGILLUM COLLEGII COLUMBIÆ NOVI EBORACI:
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN
1754:

Zur Kritik

der

Kantischen Erkenntnißtheorie

von

Dr. Th. Weber,
Professor an der Universität Breslau.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1882.

> „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich Alles unterwerfen muß", denn „unverstellte Achtung bewilligt die Vernunft nur demjenigen, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können."
>
> Kant.

Fr. Paulsen hat in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (V. Jahrgang, 1. Heft, 1881) eine 96 Seiten umfassende Abhandlung unter dem Titel: „Was uns Kant seyn kann?" veröffentlicht, in welcher der Leser ein metaphysisch-religiöses Glaubensbekenntniß verzeichnet findet, dessen Haupt- und wesentlichste Sätze ohne Zweifel nicht bloß als der Ausdruck der Ueberzeugung des Verfassers, sondern als der einer großen Zahl unserer Zeitgenossen müssen betrachtet werden.

Paulsen theilt die in den Kreisen der heutigen Philosophirenden weit verbreitete Ansicht, daß „die Kantische Philosophie den Beruf habe, die Grundlage unserer künftigen Philosophie zu seyn". (S. 22.) Allein schon der Ausdruck: „Grundlage", mit welchem Paulsen das Verhältniß der Kantischen Leistungen zur Philosophie der Zukunft bezeichnet, weist deutlich genug darauf hin, daß er jene keineswegs als einen Palast ansieht, der in seiner alten Gestalt und Beschaffenheit einfach wieder herzustellen sey, um sich in demselben für ewige Zeiten wohnlich einzurichten. Vielmehr nimmt Paulsen an Kant's Lehrgebäude zahlreiche und durchgreifende Veränderungen vor und vor allem ist er bemüht, „Kant's Lehre vom Primat der practischen Vernunft vor der theoretischen, die in dem Schematismus der Kritik etwas verdorrt ist", dadurch annehmbarer und genießbarer zu machen, daß er sie nach seinem Ausdrucke „in eine lebendige Anschauung

zurückübersetzt". (S. 65.) Mit dieser Uebersetzung des neuesten Interpreten des großen Königsberger Philosophen wollen wir unsere Leser zunächst bekannt machen.

Der wesentliche Inhalt von Kant's practischer Philosophie wird auf drei „Glaubensartikel" reducirt, die also lauten: „Freiheit als Vermögen, Wirkungen in der Erscheinungswelt absolut anzufangen; Unsterblichkeit als Leben nach dem Tode, wo Glückseligkeit nach dem Maaß der Würdigkeit ausgetheilt wird; Gott als Handhaber dieser ausgleichenden Gerechtigkeit." Nachdem Paulsen zuvor noch bemerkt, daß man an der Behandlungsweise dieser Gegenstände bei Kant öfters gegründeten Anstoß nehmen könne, da es nicht selten scheine, als wenn die Kritik der reinen Vernunft an ihnen spurlos abgeglitten sey (S. 65), geht er in längerer Ausführung dazu über, den wahren Gehalt und Werth jener Glaubensartikel seinen Lesern deutlich zu machen. Er sagt (S. 66 fg.):

„Was zunächst die Idee der Freiheit betrifft, so ist über ihre Ungeeignetheit, in dem obigen Sinne Glaubensartikel zu seyn, wohl am meisten Uebereinstimmung. Freiheit ist ein empirischer Begriff, er bedeutet ein Vermögen durch Wollen Ursache seiner Entschlüsse und Handlungen zu seyn, auch des Entschlusses, seinen ganzen Lebenswandel, seine Gewohnheiten so oder so einzurichten oder zu verändern. Daß so etwas in der Erfahrungswelt stattfinde, daran ist niemals gezweifelt worden. Eine Entwicklungsgeschichte des seelischen Lebens würde zeigen, wie die Freiheit allmälig erwachsen ist; das Thier hat keine Freiheit, kein Selbst, es ist Durchgangspunkt für Naturprocesse; Empfindungen erregen die Begierde und bestimmen unmittelbar das Thun. Im Menschen findet durch die allmälige Entwickelung des Intellects statt, was man ein Heraustreten aus dem Naturproceß ganz füglich nennen kann; aus Empfindungen werden Vorstellungen, es findet Besinnen, Ueberlegen und Entschließen statt und zuletzt ein zusammenhängendes Handeln aus Entschlüssen. Jede Steigerung der Cultur ist eine Steigerung der Freiheit in diesem Sinne, d. h. der Unabhängigkeit vom Naturverlauf zu Gunsten der Abhängigkeit vom eigenen Willen. Ob das Wollen selbst wieder eine Ursache habe oder ursachlos sey, ist eine Frage, die mit den üblichen Mitteln empirischer Forschung entschieden werden kann und ja wohl hinlänglich entschieden ist: daß der ganze Mensch und jedes Stück seiner leiblich-geistigen Gestalt bestimmt sey durch Ursachen, und zwar durch Ursachen, die jenseits seines Selbst liegen, darüber ist kein Zweifel möglich. Er wird aus einem Volk und einer Zeit geboren. Daß der freie Wille zu diesem Wesen nun noch als ein besonderes Vermögen hinzukomme, ist eine gänzlich phantastische Vorstellung. Ueber alles dieses war auch Kant nicht im Unklaren; für die wissenschaftliche Betrachtung ist das geistige Leben ein Mechanismus, so gut wie irgend eine körperliche Maschinerie, nur unendlich complicirter. Aber, sagt er, der Mensch ist nicht bloß als Sinnenwesen, sondern auch als Ding an sich, nicht bloß als empirischer, sondern auch als intelligibler Character anzusehen. Gewiß, nichts ist auf dem Boden dieser ganzen Philosophie berechtigter, als diese Entgegensetzung. Aber auch nichts unberechtigter, als dann den intelligiblen Character als Ursache von Wirkungen in der Erscheinungswelt vorzustellen, sey es immerhin bloß in practischer Absicht: das ist absurd. Man kann nur sagen: der zeitliche Verlauf, den wir ein Menschenleben nennen, kann auch gedacht werden als unzeitlich gesetzt in der unzeitlich gedachten, aber für uns nicht anschaubaren, deßhalb intelligibel genannten Welt; und in dieser Welt findet nicht statt, was wir in der empirischen verursachen nennen. Zu einer unbedingten Existenz kann es übrigens auch hier das Individuum nicht bringen; unbedingt zu seyn, ist das Vorrecht des Alls oder Gottes."

Der Kern dieser Auseinandersetzung über die Freiheit gegen die Freiheit liegt offenbar in den Worten: der ganze Mensch und jedes Stück seiner leiblich-geistigen Gestalt ist bestimmt durch Ursachen, und zwar durch Ursachen, die jenseits seines Selbst liegen, darüber ist kein Zweifel. Das heißt die Freiheit einfach beseitigen und für unmöglich erklären. Wir

unsererseits gestehen, daß wir gegen dieses Beginnen, trotzdem es für ein unbezweifelbares ausgegeben wird, die allerstärksten Zweifel hegen und wir sind sogar der Ansicht, daß Paulsen viel zu wenig in die Natur und Beschaffenheit des (menschlichen) Geistes eingedrungen, um über Freiheit oder Unfreiheit desselben ein gewichtiges Wort mitreden zu können. Doch da es uns hier nur darum zu thun ist, Paulsen's Ansichten der in Rede stehenden Gegenstände mitzutheilen, nicht dieselben auf ihren wissenschaftlichen Werth zu prüfen, so wenden wir uns von nun an demjenigen zu, was er über *Unsterblichkeit* berichtet. Es lautet (S. 67 fg.):

„*Unsterblichkeit* erscheint bei Kant gewöhnlich, wie in der gemeinen Vorstellung, als Leben nach dem Tode, von dem man also sagen kann, daß es in einem bestimmten Jahr unserer Zeitrechnung, im Todesjahr etwa, oder nach irgend einem beliebigen Zeitintervall anfängt, um dann in's Unbegränzte fortzudauern. Jedem, der sich über die Vorstellungsweise der Imagination überhaupt erhoben hat, ist der Glaube an Unsterblichkeit in dieser Sensificirung unmöglich. Ein zweimaliges Leben der Seele in der Zeit, ein kurzes und nachher ein langes, ist so unannehmbar als ein zweimaliges Leben des Fleisches. Sondern wieder kann man nur sagen, was oben gesagt wurde: das zeitliche Leben ist Erscheinungsform eines an sich nicht zeitlichen Daseyns; dieses spiegelt sich in unserm empirischen Bewußtseyn als eine zeitliche Reihenfolge, wie dem Auge ein bewegter Punkt als Linie erscheint. Und so mag man dem zeitlichen Leben das ewige Leben entgegensetzen, nicht als eine Fortsetzung dieses Lebens, sondern als eine andere Ansicht dieses Lebens. Der Mensch, der für unsere empirische Betrachtung entsteht und vergeht, kann und muß andererseits betrachtet werden sub specie aeternitatis, als ewiger Theil bestehend in dem ewigen Weltinhalt. Diese andere Ansicht ist für uns unvollziehbar. Man mag aber sagen, daß die empirische auf sie hindeutet und gleichsam sich nach ihr streckt: entscheidet der Ort eines Wesens in der Zeit über seine Wirklichkeit? ..... Die Gegenwart ist eine

scharfe Schneide, in ihr kann Nichts seine Wirklichkeit ausbreiten. Also, mag man sagen, die Zeit afficirt nicht die Wirklichkeit, sie gehört bloß zur Vorstellung der Wirklichkeit. — Ob dem ewigen Leben (aber auch) ein ewiges Selbstbewußtseyn entspricht? Kann jene andere Ansicht von unserm Wesen realisirt werden? Es ist vergeblich, solche Fragen aufzuwerfen..... Anders, wird noch versichert, meinte doch auch im Grunde der sich selbst verstehende Glaube die Ewigkeit nie: sie sey das Gegentheil der Zeit, nicht aber ein irgendwie langer Zeitverlauf. In der Ewigkeit findet Entstehen und Vergehen, überhaupt Veränderung nicht statt; nun, was ist Zeit ohne Veränderung? Kant war hierüber gewiß am wenigsten in Zweifel."

Eine ähnliche Umdeutung, wie hier „die gemeine Vorstellung" der Unsterblichkeit als des Fortlebens des persönlichen Menschengeistes nach dem Tode des Leibes erfährt, nimmt Paulsen auch mit dem Begriffe oder der Idee „Gottes" vor. Auch das hierüber von ihm Vorgetragene wollen wir in einem wörtlichen Auszuge noch mittheilen. Er schreibt (S. 69 fg.):

„In derselben Weise kann auf dem Boden der kritischen Philosophie der Begriff *Gottes* nur gefaßt werden als die Welt gedacht sub specie aeternitatis. Wer Gott, nach dem Modell eines Uhrmachers, vorstellt als ein Wesen neben der Welt, wie jener neben der Uhr ist, wirkend auf die Welt nach vorgefaßten Absichten, die zunächst als leere Ansichten vorhanden sind: der zieht Gott in die Sinnenwelt als Sinnenwesen hinein; er macht ihn zu einem Theil der Welt, wie es die Götzen immer waren. Und von Götzen, seyen ihrer viele oder bloß einer, behauptet jener Kosmograph mit gutem Grund, daß er das Weltall durchforschend, ihren Finger nirgend gefunden habe: sie sind bloß in der Imaginationswelt. Gott dagegen muß gedacht werden als ens realissimum, in seinem Wesen beschließend, nicht auf sinnliche Weise in Raum und Zeit, allen Werth und alle Wirklichkeit, und neben ihm ist kein Wirkliches. Wie es in ihm sey, und wie Vieles im Einen seyn könne, ob und wie Selbstbewußtseyn dem Allwesen beiwohne, das sind unbeantwortbare

Fragen; in unsere Anschauung fällt Gott eben nicht als einiges und ewiges Wesen, sondern als räumlich-zeitliche Welt.“ Aber, so wird von Paulsen selbst eingewandt: Verlieren damit die in Rede stehenden Ideen nicht ihren Werth für „das Gemüthsleben“? Ihm scheint nicht, wofern man denselben nur folgende Deutung geben will. „Die Vorstellung des ewigen Lebens unter der Form eines zeitlichen Lebens nach dem Tode und ebenso die Vorstellung Gottes als allweisen, allgerechten, allgütigen Herrschers über alle Wirklichkeit ist Symbol für die unvollziehbaren Gedanken der Ewigkeit, Einheit, Vollkommenheit. Ein Symbol hat nicht Bedeutung durch das, was es ist, sondern durch das, was es repräsentirt.... Sinnlich und wörtlich genommen sind jene Vorstellungen dem wissenschaftlich denkenden Bewußtseyn unannehmbar... Als Symbole dagegen liegen sie .... außerhalb der Sphäre der wissenschaftlichen Betrachtung; dem empfänglichen Gemüth aber bleiben sie werthvolle und wohlthätige Erregungsmittel des gesteigertsten Empfindungslebens.“ Und mit dieser Auffassung glaubt Paulsen noch „in Kant's Meinung zu bleiben“.

Das also wäre das Resultat, zu welchem die Philosophie Kant's auf practischem Boden einen Jeden drängte, der den Muth der Consequenz besäße und auf ein wissenschaftliches Denken nicht Verzicht thun wollte. Eine Freiheit, die im Grunde keine ist, und die nothwendiger Weise für den Menschen jede Verantwortlichkeit und sittliche Zurechnungsfähigkeit aufhebt, eine Unsterblichkeit und ein Gott, die nur als Symbole noch eine Bedeutung haben, während der Sinn, der jenen Ausdrücken von dem gewöhnlichen Bewußtseyn beigelegt wird, ohne alle Umstände in das Bereich der unvollziehbaren, phantastischen Vorstellungen gehören soll, — diese Trümmer, sage ich, sind es, in welche Kant's practische Philosophie von seinen heutigen Anhängern und Verehrern zerschlagen wird und welche man als das einzige Nothdach ausgibt, das die theoretische Philosophie Kant's zu tragen noch im Stande sey. Zugleich geben sich diese und ähnliche Behauptungen gern und mit großer Zuversicht als

unantastbare, unbezweifelbare Wahrheiten aus. Daß der ganze Mensch durch Ursachen bestimmt sey, die jenseits seines Selbst liegen, darüber, meint Paulsen, ist kein Zweifel möglich. Der Glaube an Unsterblichkeit in „der gemeinen Vorstellung“ ist Jedem unmöglich, der „sich über die Vorstellungsweise der Imagination überhaupt erhoben hat“; eine Unsterblichkeit als persönlich-geistiges Leben nach dem Tode ist „unannehmbar“. Endlich existirt auch Gott als das der Welt transscendente, persönliche, absolute Realprincip nur „in der Imaginationswelt“; er kann nur noch gefaßt werden als „ens realissimum“, als „das Allwesen“, das alle Wirklichkeit in sich beschließt, mit einem Worte: als die Welt oder das All, dasselbe nur nicht in Zeit und Raum ausgedehnt, sondern sub specie aeternitatis angeschaut.

Bekanntlich sagt ein altes Sprichwort, es sey überall dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Dasselbe dürfte denn doch auch gegenüber den eben geschilderten Zuständen im Gebiete der Wissenschaft seine schon oft bewährte Wahrheit noch nicht verloren haben. Schon um des Widerspruches willen, in welchem die von Paulsen vorgetragenen Ansichten zur Erfahrung und zum Leben stehen, fordern sie den denkenden Geist, der sich nicht einen neuen Glauben will octroyiren lassen, welcher inhaltlich ohne allen Zweifel viel schlechter ist als der alte, zur Kritik heraus. In erhöhtem Maße geschieht dieß noch dadurch, daß jenes neue Glaubensbekenntniß den Muth hat, sich als das unantastbare und unbezweifelbare Resultat der Wissenschaft zu präsentiren. Da müßte man doch an dem Denkgeiste des Menschen und seiner Befähigung zum Betriebe der Wissenschaft geradezu verzweifeln, wenn derselbe solchem Selbstvertrauen gegenüber sich nicht veranlaßt sehen sollte, vor allem einmal nach der Grundlage zu forschen, über welcher der neue Glaube aufgeführt wird, um sich davon zu vergewissern, ob dieselbe denn von solcher Güte und Beschaffenheit sey, daß sie dem babylonischen Thurme über ihr eine Garantie seiner Dauer und die Sicherheit vor Sprung und Riß irgendwie verbürgen könne.

Und in der That! es ist nicht schwer, jene Grundlage auch in Paulsen's Abhandlung zu entdecken.

Paulsen geht von der Behauptung aus (vergl. S. 24 fg.), daß die Wissenschaft die Welt als einen in Raum und Zeit ausgespannten Verlauf von Ereignissen zeige, zwischen denen regelmäßige Beziehungen des Zusammen und Aufeinander stattfinden. Diese Ereignisse unterscheiden sich in zwei Arten: in Bewegungsvorgänge und Bewußtseynsvorgänge, deren Beziehung zu einander ein altes Problem sey, das die Wissenschaft (zwar zu lösen suche, aber) noch nicht mit einstimmiger Entscheidung gelöst habe. Allein, fährt Paulsen wörtlich fort, „hinter den Ereignissen, mit denen die Wissenschaft sich beschäftigt, steht die gewöhnliche Meinung nun erst die eigentliche Wirklichkeit: Dinge, woran sich die Ereignisse begeben, mit Kräften, wodurch sie dieselben bewirken, Seelen mit geistigen Kräften und Körper mit Bewegungskräften. Die Philosophie, welche ihr Geschäft überall damit beginnt, die gemeinen Vorstellungen begrifflich zu formuliren und (zu) systematisiren, hat unter dem Namen von Substanzen jene Dinge den Ereignissen und Kräften als Accidenzen entgegengesetzt und mit der Fassung und Begreifung ihrer Natur sich große Mühe gegeben. Es war vergebliche Mühe. Es stellte sich immer wieder als unmöglich heraus, die Substanzen, die in sich seyn und durch sich begriffen werden sollten, anders als durch die Kräfte, die an ihnen hängen, und wieder die Kräfte anders, als durch die Ereignisse, welche durch sie erst Wirklichkeit erhalten sollten, zu begreifen. Die Ereignisse blieben das erste Wirkliche; was Kräfte ohne Ereignisse, was Substanzen ohne Kräfte seyen, ließ sich auf keine Weise sagen; und ebenso wenig, was wirken und anhangen oder tragen sey, wenn man nicht Beziehungen zwischen Ereignissen mit diesen Namen bezeichnet. Die Naturwissenschaften haben daher längst aufgehört, den Substanzen und Kräften nachzufragen, was sie seyen und wie sie sich bethätigen; sie suchen lediglich die Gesetze der Bewegungen. Die Psychologie hat die Frage nach dem Wesen und den Kräften der Seele schwerer aufgegeben, vermuthlich weil

ihr das Auffinden fruchtbarer Gesetze auf dem so außerordentlich complicirten Gebiete weniger gelang. Doch kann wohl gegenwärtig die Frage nach dem Wesen oder eigentlichen Was der Seele einigermaßen für antiquirt gelten, wenn man nämlich darunter nicht die durchaus verständige und verständliche Frage nach der Beziehung von Bewußtseynsvorgängen zu Bewegungsvorgängen versteht. Und auch die Seelenvermögen als Erklärungsgründe der Ereignisse haben ihre Rolle ausgespielt. In Wirklichkeit ist es vielleicht gerade an den Vorstellungen und Empfindungen und Gefühlen am leichtesten, sich davon zu überzeugen, daß Substanzen und Kräfte nicht besondere Wirklichkeiten neben den Ereignissen, sondern Auffassungskategorien sind. Eine Empfindung ist ein Wirkliches, das sich schlechterdings nicht an ein Seelending angeheftet, aus einer Seelenkraft hervorfließend vorstellen läßt; das empfindet jeder, der mit dem Versuch der Anhängung Ernst macht. Aber sie kommt nicht isolirt in der Wirklichkeit vor, sondern tritt stets in einer Gruppe von geistigen Ereignissen auf; sie erscheint insofern als ein Zugehöriges zu einem größern Ganzen, wie ein Ton in einem Musikstück, und das ist es, was wir ganz füglich so ausdrücken: in der Seele sey eine Empfindung."

Diese Auseinandersetzung — und das ist ohne Weiteres an ihr zu loben — läßt an Bestimmtheit und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die Wissenschaft unserer Tage kennt und anerkennt nur noch ein einziges Wirkliche: Vorgänge oder Ereignisse, welche selbst wieder zweierlei Art sind: Bewegungs- und Bewußtseynsvorgänge. Zwar nimmt „die gewöhnliche Meinung" außer dieser Wirklichkeit noch eine andere von dieser als solcher verschiedene an: Kräfte und Substanzen, in denen sie erst die Möglichkeitsgründe für jene Bewegungs- und Bewußtseynsvorgänge erblickt, und von welchen sie die letzteren daher in bestimmten Abhängigkeitsverhältnissen zu denken sich veranlaßt sieht. Die Wissenschaft ist hierin der gewöhnlichen Meinung Jahrhunderte, ja man kann sagen, Jahrtausende lang gefolgt; sie hat sich „mit der Fassung und Begreifung der Natur

jener Substanzen und Kräfte große Mühe gegeben". Aber endlich ist der Wissenschaft nach langem fruchtlosen Suchen ein Licht aufgegangen, daß es mit den vorgeblichen Kräften und Substanzen überhaupt nichts sey, daß sie überall nirgendwo existiren und daß daher die Nachfrage nach ihnen von dem Markte der Wissenschaft ein- für allemal zu verschwinden habe. Die Naturwissenschaften haben dieses Verfahren seit langer Zeit schon beobachtet; sie suchen nur mehr „lediglich die Gesetze der Bewegungen". Schwerfälliger waren in dieser Beziehung die Philosophen, namentlich die Psychologen. Allein endlich sind auch diese auf ihrem Forschungsgebiete hinter den wahren Sachverhalt gekommen; die „Frage nach dem Wesen oder eigentlichen Was der Seele kann gegenwärtig einigermaßen für antiquirt gelten", denn sie hat nur noch einen Sinn, wofern man unter dem sogenannten Wesen der Seele nichts anderes als „die Beziehung von Bewußtseynsvorgängen zu Bewegungsvorgängen verstehen will". Außer diesen beiden Arten von Ereignissen und ihren gegenseitigen Beziehungen gibt es nach Paulsen kein Wirkliches mehr; sie sind daher auch das einzige Object, mit denen eine sich selbst verstehende Wissenschaft sich noch beschäftigen kann.

Abgesehen von dem Dienste, welchen ihr in dieser Hinsicht die Naturwissenschaften geleistet haben, verdankt die Philosophie der Gegenwart die vorher gerühmte Einsicht vor allem den Bemühungen und Leistungen Kant's. „Man kann wohl sagen, schreibt Paulsen, daß die Kantische Philosophie den vorher erwähnten Sachverhalt zuerst völlig allgemein und in deutlichen Begriffen dargestellt hat. Allerdings war vor ihr Hume, von Locke, dessen Philosophie sich selbst als eine erkenntnißtheoretische Einleitung zur Newton-Boyle'schen Physik betrachtet wissen will, ausgehend, zu der gleichen Vorstellung gelangt und hatte die beiden wesentlichen Begriffe der Substanzialität und Causalität in demselben Sinne erörtert, aber ohne Zusammenfassung des Resultats in eine Darstellung. Eine solche hat Kant. Aufgabe aller Wissenschaft ist, die räumlich-zeitlichen Beziehungen der Erscheinungen auf Regeln zu bringen. Er läßt darüber nicht

im Zweifel, daß Substanz nicht ein für sich existirendes Wirkliche, sondern eine Gruppirungsform des Wirklichen, wie er hinzufügt, bloß in unserer Vorstellung bedeutet; daß ebenso Causalität nichts bedeutet als ein Gesetz der Anordnung des Wirklichen in der Zeit: Alles, was geschieht, so definirt er den Grundsatz der Erzeugung, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folge. Das bedeutet Substanzialität und Causalität, wie sie in unserm Verstandesgebrauch sich finden. — Ohne Abhängigkeit von Kant, fährt Paulsen fort, ist A. Comte auf dieselbe Vorstellung gekommen, an den sich J. St. Mill anschließt. Unter den deutschen Philosophen der Gegenwart hat Fechner diese Gedankenreihen ausgeführt. Comte nannte seine Philosophie die positive; man pflegt seitdem diese Anschauungsweise, die nicht für eine Philosophie, sondern für ein Stück des erkenntnißtheoretischen Unterbaues einer Philosophie anzusehen ist, die positivistische zu nennen."

Es ist nicht zu läugnen, daß die vorher möglichst mit den eigenen Worten unseres Gegners wiedergegebene Auffassung der Substantialitäts- (und Causalitäts-) Idee in den Kreisen der Philosophen und der philosophirenden Naturforscher seit geraumer Zeit eine weite, ja man kann sagen, fast allgemeine Verbreitung gefunden hat. Auch erscheint dieselbe in einer solchen Waffenrüstung und Zuversicht auf dem wissenschaftlichen Kampfplatze, daß in der That einiger Muth dazu gehört, ihr entgegen zu treten und sie nach dem Passe zu fragen, durch welchen sie ihren Aufenthalt in dem Gebiete der Wissenschaft als einen berechtigten nachzuweisen im Stande sey. Ihren sichern Geleitsbrief entlehnt dieselbe, abgesehen von manchen Vorgängern und Nachfolgern, die ihr gleichfalls zu Hilfe gekommen, aus der Philosophie Kant's, wie wir soeben vernommen haben, und wie jeder auch gern zugeben wird, der mit dem Einflusse der Kantischen Philosophie auf die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart nähere Bekanntschaft gemacht hat. Da werfen sich denn aber auch für Jeden, der nicht Willens ist, Kantische Behauptungen oder consequente Schlußfolgerungen aus solchen zu acceptiren, ohne die-

selben vorher in ihrer Begründung als zweifellos sichere durchschaut zu haben, die Fragen auf: Wie ist Kant zur Negation der Realität der Idee der Substanz in ihrem alten hergebrachten Sinne, nämlich als eines selbstständigen (autonomen) Substrats der in und an ihr sich vollziehenden und mithin von ihr als solcher zu unterscheidenden Ereignisse (Bewegungs- oder Bewußtseynsvorgänge) gekommen? Ist das Fundament der Kantischen Philosophie tief genug gelegt, und ist der über dem Fundamente aufgeführte Gedankenbau in der That so fest gefügt, daß er den Thurm der Negation der Realität des Substanzialitätsgedankens zu tragen im Stande ist? Oder darf man auch ihm gegenüber immer noch, ohne deßwegen den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit aufgeben zu müssen, des von Kant selbst niedergeschriebenen Wortes von der übergroßen Baulust der menschlichen Vernunft sich erinnern, die schon oft einen Thurm aufgeführt, ohne sich um das Fundament desselben viel zu bekümmern, und die daher nach vielem, fruchtlosen Bemühen auch wieder in die Lage kam, ihn abtragen zu müssen? (Kant's S. W. ed. Rosenkranz u. Schubert. III, 4.) Nach Allem, was wir gehört, glauben wir nicht, daß Paulsen ein Eingehen auf die obigen Fragen, was ohne Kritik des Kantischen Kriticismus nicht möglich ist, als zulässig anerkennen wird; aber nichts desto weniger thun wir, was wir nicht lassen können, aus dem einfachen Grunde, weil uns jeder unkritische Auctoritätsglaube im Gebiete der Wissenschaft verhaßt ist und weil uns die eigene klare Einsicht in die Wirklichkeit der Dinge mehr gilt als das Sehen mit fremden Augen, wenn letztere auch selbst die Augen eines Kant seyn sollten. Wir wissen uns damit auch in voller Uebereinstimmung mit Kant selbst im Andenken an den durchaus wahren von ihm herrührenden Ausspruch: „Selbstdenken heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung" (I, 390. Anmerkung). —

1. Kant beginnt seine erkenntnißtheoretischen Untersuchungen mit einer Reihe logischer und psychologischer Voraussetzungen,

die er ohne jede weitere Prüfung als unantastbare Wahrheiten annimmt. Um an Bekanntes und für unsern Zweck Wesentliches zu erinnern, so supponirt er gleich Anfangs „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden".*) Jeder dieser Erkenntnißstämme oder, wie er sie auch nennt, jede dieser Erkenntnißquellen (II, 239) ist von der anderen wesentlich oder qualitativ verschieden, freilich nur in dem Sinne, daß dieselben ihre Function und Beschaffenheit nicht sollen gegen einander austauschen können, nicht aber auch in dem, daß sie nicht doch vielleicht in einer und derselben Wurzel ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben sollen, was Kant als eine Möglichkeit den eben angeführten Worten zufolge zugegeben hat.**) So wird die Sinnlichkeit allenthalben identisch gesetzt mit reiner Receptivität (II, 31. II, 56), was aber freilich thatsächlich von Kant selbst wieder aufgehoben wird, da er dieselbe ja als die Bildnerin (Causalität) einer eigenthümlichen Klasse von Vorstellungen anerkennt. Bemerkt doch selbst Paulsen (a. a. O. S. 79)

---

*) II, 28. Auch II, 643 und 644 spricht Kant „von dem Punkte, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntnißkraft theilt und zwei Stämme auswirft". Den einen der beiden Stämme nennt er hier „Vernunft" und versteht darunter „das ganze obere Erkenntnißvermögen", welches er als „das rationale dem empirischen entgegensetzt".

**) Kant nennt I, 481 Sinnlichkeit und Verstand „völlig heterogene Erkenntnißquellen"; er spricht aber zugleich von einer „Gemeinschaft beider in demselben Subjecte" und von einer „Harmonie zwischen beiden" und zwar auf den Grund hin, weil „ohne diese keine Erfahrung möglich sey, mithin die Gegenstände ..... von uns in die Einheit des Bewußtseyns gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts seyn würden". Warum wir aber gerade eine solche Sinnlichkeit und einen solchen Verstand haben, wie wir sie haben, und „noch mehr, warum beide zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt .... so gut immer zusammenstimmen, ... dieses, meint Kant, konnten wir nicht (und das kann auch Niemand) weiter erklären". In ähnlicher Weise wird III, 83 von beiden Erkenntnißvermögen versichert, daß „ihre eigenthümliche Eigenschaft sich nicht weiter auflösen und beantworten lasse".

ganz richtig: „Von einem bloß passiven Intellect, dem die Dinge ihre Abbildungen eindrücken, wie das Siegel dem Wachs, kann auf keine Weise die Rede seyn, weder bei der Empfindung noch bei der Anschauung und dem Begriff. Es ist nichts gewisser, als daß alle Erkenntniß Thätigkeit ist, und nichts gewisser, als daß Thätigkeit nicht von außen eingedrückt wird, also, wenn man will, apriorisch ist.“*) Nun ist aber nach Kant die Sinnlichkeit ein Vermögen der Anschauung, denn „unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich seyn kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden“ (II, 56). Kann sie also von Kant, ohne daß derselbe mit sich selbst in Widerspruch tritt, mit bloßer Receptivität identisch gesetzt werden?

Das Unklare und Verworrene in Kant's Auffassung der Sinnlichkeit übertrug sich naturnothwendig auch auf die des Verstandes. Jener gegenüber als „der Receptivität des Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, soferne es auf irgend eine Weise afficirt wird“, ist ihm der Verstand „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen oder die Spontaneität des Erkenntnisses“ (a. a. O.). Allein ungeachtet dieser Bestimmung des Verstandes als bloßer Spontaneität oder, mit anderm Ausdrucke, als eines rein activen Erkenntnißvermögens ohne alle und jede Receptivität oder Passivität ist derselbe für

*) Diese offen zu Tage liegende Wahrheit hat, wie es scheint, Kant als eine gewisse nicht gelten lassen, was wohl durch die wunderliche Anmerkung II, 292 bewiesen wird. Sie lautet: „Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stößt, theilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man bloß auf die Stellen im Raume sieht) mit. Nehmet nun, nach der Analogie mit dergleichen Körpern, Substanzen an, deren die eine der andern Vorstellungen sammt deren Bewußtseyn einflößte, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihren Zustand, sammt dessen Bewußtseyn, der zweiten, diese ihren eigenen Zustand, sammt dem der vorigen Substanz, der dritten und diese ebenso die Zustände aller vorigen, sammt ihrem eigenen und deren Bewußtseyn, mittheilte. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewußt seyn, weil jene zusammt dem Bewußtseyn in sie übertragen worden, und dessen ungeachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen seyn.“

seine Bethätigung oder Wirksamkeit doch auch wieder von der Sinnlichkeit abhängig. Der Verstand ist zwar das Vermögen zu denken, aber auch nur den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken. Ohne Sinnlichkeit hätte der Verstand keinen Gegenstand, keinen Inhalt für sein Denken. Daher ist es ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Die Angewiesenheit und Abhängigkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes zum Zwecke wirklicher Erkenntniß ist mit einem Worte eine wechselseitige. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne (vermögen) nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen (II, 56). Es ist einleuchtend, daß diese bei Kant allenthalben wiederkehrenden Behauptungen mit seiner Bestimmung des Verstandes als „der Spontaneität des Erkenntnisses“ in einem unausgleichbaren Widerspruche sich befinden. Wäre der Verstand in der That reine Spontaneität, so könnte er für seine Bethätigung auf die Sinnlichkeit nicht angewiesen seyn. Es wäre das in diesem Falle ebenso wenig möglich, als die Sinnlichkeit noch bloße Receptivität seyn kann, wofern sie, wie Kant will, im Stande ist, wenn zwar nicht Gedanken oder Begriffe, die allein dem Verstande angehören sollen, so doch wenigstens Anschauungen als eine andere von jenen verschiedene Art von Vorstellungen aus sich zu erzeugen. Hieraus wird aber auch klar, wie Kant von vornherein sich mußte veranlaßt sehen, eine gemeinschaftliche Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit zu postuliren, so sehr dieselbe auch dem schroffen Gegensatze, welchen er zwischen beiden Vermögen aufrichtete, auf den ersten Blick zu widersprechen scheint. Zwar führt er, wie wir gesehen, jene gemeinschaftliche Wurzel nur vermuthungsweise mit einem „vielleicht“ in seine Untersuchungen ein, aber diese Behutsamkeit kam sehr bald in Wegfall, da schon in seinem ersten Hauptwerke der Kr. d. r. Vern. als jene Wurzel allenthalben dasjenige auftritt, was er als „Seele oder Gemüth“ zu bezeichnen pflegt

(vergl. z. B. II, 34. 56). Warum Kant hierzu gedrängt wurde, ist allein seine Bestimmung der Sinnlichkeit als reiner Receptivität. Receptivität als solche, ohne alle Reactivität, ist undenkbar, weil beide Begriffe Wechselbegriffe sind, von denen der eine durch den andern gefordert wird. Zwar wollte Kant gegenüber der Sinnlichkeit den Verstand als reine Spontaneität behaupten, aber die Durchführung dieser Ansicht erwies sich einfach als unmöglich, weil die Sinnlichkeit als Receptivität in dem Verstande ein reactives Vermögen nothwendig machte. Und daß Kant in der That seinen Begriff der Spontaneität in den der Reactivität umbog, beweist der Umstand, daß nach ihm der Verstand nur durch Reaction gegen das von der Sinnlichkeit ihm dargebotene Erkenntnißmaterial in Wirksamkeit treten kann. Sind aber einmal Sinnlichkeit und Verstand als zwei gegenseitig sich fordernde Vermögen angesetzt, so treibt diese Zweiheit auch unwillkürlich über sich selbst hinaus zur Postulirung einer realen Einheit als des Princips oder, nach Kantischem Ausdrucke, der Wurzel, welcher beide in gleicher Weise ihren Ursprung zu verdanken haben werden.

2. Für die weitere Bestimmung der in Rede stehenden Erkenntnißvermögen durch Kant wurde von großer Bedeutung, um nicht zu sagen, verhängnißvoll, daß derselbe in seinen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen gleich Anfangs von dem Engländer Hume sehr stark beeinflußt wurde. Es ist bekannt, wie Kant selbst im Jahre 1783 erzählt, daß David Hume es gewesen, welcher vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer bei ihm unterbrochen und seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung (nämlich: die kritische) gegeben habe (III, 9). Es war die Bearbeitung der Causalitätsidee durch den Engländer, deren Ausgang und Resultat diese Wirkung bei dem deutschen Philosophen hervorbrachte. Kant's darauf bezügliche Mittheilungen in der Einleitung zu den Prolegomenen lassen uns einen tiefen und vollkommen klaren Blick thun in das Verständniß, welches er von Hume's Untersuchung sich angeeignet und welchen Boden

dasselbe ihm zur Bearbeitung und Bebauung anwies. „Hume ging hauptsächlich, so schreibt Kant, von einem einzigen aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung u. s. w.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, daß etwas so beschaffen seyn könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse, denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sey, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch seyn müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, da sie ihn fälschlich für ihr eigenes Kind halte, da er doch nichts anderes als ein Bastard der Einbildungskraft sey, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen auch selbst nur im Allgemeinen zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen seyn würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebensoviel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik und es könne auch keine geben."*)

Nach dieser Darstellung hatte Hume's Untersuchung ein dreifaches Resultat, welches für Kant's Bemühung „im Felde

*) III, 6. Vergleiche die ähnlichen Aeußerungen II, 586 u. 587; II, 589 fg. Es handelt sich hier nicht um eine genaue Feststellung von Hume's Ansichten selbst, sondern nur um Kant's Verständniß derselben. Wir können uns daher der Mühe überheben, dieses auf seine objective Richtigkeit näher zu untersuchen.

der speculativen Philosophie" entscheidend wurde. Der scharfsinnige Engländer bewies 1) es sey der Vernunft gänzlich unmöglich, die Verknüpfung von Ursache und Wirkung als eine nothwendige oder die allgemeine Gültigkeit des Causalitätsgesetzes „a priori und aus Begriffen" darzuthun. Hieraus schloß er 2) daß die Causalitätsidee kein apriorisches Besitzthum der Vernunft sey, sondern „der Erfahrung" entstamme und daß demzufolge das Causalitätsgesetz nur auf „Gewohnheit", nicht auf „objectiver" d. i. in der Natur der Dinge begründeter Nothwendigkeit beruhe. Aber Hume gab diesem Schlusse noch eine viel allgemeinere Bedeutung. Er folgerte 3) die Vernunft habe überhaupt keine Erkenntnisse (Begriffe) a priori, sondern alle ihre Begriffe seyen lediglich empirische, — eine Behauptung, durch welche, wenn sie wahr wäre, Kant die Metaphysik für alle Zukunft vernichtet sah, obgleich Hume nach Kant's Bemerkung „eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik nannte und ihr einen hohen Werth beilegte" (III, 6. Anmerkung).

Kant erklärt, er „sey weit entfernt gewesen, Hume in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben" (III, 9) und den Beweis dafür liefert, denke ich, mehr als alles andere die bewunderungswürdige Ausdauer, mit welcher er seit dem Jahre 1770 bis in sein höchstes Alter an der Widerlegung des Endresultates der Hume'schen Forschung, nämlich der Vernichtung der objectiven und allgemeinen Gültigkeit des Causalitätsgesetzes, gearbeitet hat. Allein wenn Kant den Skepticismus Hume's auch ablehnte und seinen ganzen Scharfsinn aufbot, um ihn aus dem Felde zu schlagen, so ist nichts desto weniger eine ganz andere die Frage, ob jener nicht doch von Hume das Ziel und die Richtung für seine Untersuchungen sich habe anweisen lassen. Man hat gar nicht nöthig, die Wahrheit der Kantischen Erklärung, welche ja ohnehin aus Kant's kritischen Schriften offen zu Tage tritt, irgendwie anzuzweifeln, um die zuletzt aufgeworfene Frage mit einem entschiedenen Ja zu beantworten.

Bei Hume's Untersuchung der Causalitätsidee handelte es sich, wie Kant selbst hervorhebt, nur um „den Ursprung der-

selben, nicht um ihre Unentbehrlichkeit im Gebrauche" (III, 8). Hierbei schwebte dem englischen Philosophen von vornherein aber nur eine doppelte, scharf umgränzte Möglichkeit vor Augen. Entweder, meinte er, sey die Causalitätsidee ein Begriff a priori, der unabhängig von aller Erfahrung der Vernunft immanent sey, oder er habe seinen Ursprung in der Erfahrung und zwar in einer Erfahrung, deren Begriff so gefaßt war, daß sie als eine Quelle von unbedingten und allgemein gültigen Erkenntnissen nicht konnte anerkannt werden. Beide Voraussetzungen Hume's acceptirte Kant ohne alle Prüfung in ihrem vollen Umfange. Die Erfahrung ist auch dem deutschen Philosophen zwar eine Quelle von (realen) Erkenntnissen, aber nur von solchen, denen die Eigenschaften der Nothwendigkeit oder Unbedingtheit und der Allgemeinheit nicht zukommen. Kant wird nicht müde, diese Ansicht von der Erfahrung immer wieder von neuem einzuschärfen und das in einer Form, aus welcher hervorgeht, daß er einen Zweifel an der Richtigkeit derselben zu den Unmöglichkeiten zählt. „Erfahrung, schreibt er, ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, daß das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sey, aber nicht, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders seyn müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt als befriedigt" (II, 17. Vergl. III, 54 und unzählige andere Stellen). Bei dieser Beschaffenheit der Erfahrung und der aus ihr stammenden Erkenntnisse bleibt nun nach Kant's Ansicht für den Philosophen keine andere Wahl, als entweder mit Hume dem Skepticismus sich in die Arme zu werfen, also „das Schiff (der

Wissenschaft) mit jenem auf den Strand zu setzen, da es denn liegen und verfaulen mag" (III, 11 u. 12), oder den Ursprung der Causalitätsidee aus Erfahrung zu bestreiten und die Vernunft als die Quelle nachzuweisen, aus welcher dieselbe rein a priori, d. i. völlig unabhängig von aller Erfahrung, lebendig geboren wird. Und das wird nach den oben erwähnten von Kant gemachten Voraussetzungen nicht bloß von dem Causalitätsgesetze, sondern überhaupt von all' und jeder Erkenntniß gelten müssen, die sich als eine in der That nothwendige und allgemein gültige vor dem Denkgeiste des Menschen legitimiren soll. „Solche allgemeine Erkenntnisse, heißt es demzufolge bei Kant, die zugleich den Character der innern Nothwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig für sich selbst klar und gewiß seyn; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori, da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird" (II, 17).

Dieses Geleise, in welches Kant's erkenntnißtheoretische Untersuchungen durch Hume's Einfluß geleitet wurden, war dem Zwecke derselben, nämlich „das beschwerlichste aller Geschäfte, das der Selbsterkenntniß auf's Neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der die Vernunft bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaaßungen (derselben) nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne" (II, 7 u. 8), keineswegs günstig. Wer das verschlungene Gewebe der menschlichen Erkenntniß entwirren und wer namentlich den verborgenen Ursprung derselben entdecken und klarstellen will, der darf sich dabei den Weg nicht zeigen lassen von einem Erfahrungsbegriffe, den er nicht untersucht hat und dessen einzelne Elemente er nicht mit aller Bestimmtheit angeben kann. Was alles die Erfahrung zu leisten vermag, welche Eigenschaften in unsere Erkenntnisse aus ihr hinüberfließen können, das kann jedenfalls nicht a priori, auch nicht durch eine oberflächliche Betrachtung der Erfahrung, sondern nur durch eine mit größter

Sorgfalt geführte Untersuchung, wie Erfahrung in dem denkenden Menschen überhaupt zu Stande kommt, ausgemacht werden. Die Erfahrung, meint der geniale Anton Günther, will erfahren seyn. Allein dieser für den Philosophen so beherzigenswerthen Weisung ist Kant niemals nachgekommen; er hat die zu ihrer Erfüllung unerläßlichen Untersuchungen kaum mit einem Finger angerührt. In einer wenigstens einigermaßen eingehenden Weise bespricht Kant den schwierigen Gegenstand unseres Wissens nur in den Prolegomenen § 18 fg., aber wie wenig er auch hier zur Klarheit und zu einer gründlichen Behandlung desselben vordringt, leuchtet allein schon daraus hervor, daß er dasjenige, was er bis dahin stets „Erfahrung" genannt und dem er die Erzeugung nothwendiger und allgemein gültiger Erkenntnisse gänzlich abgesprochen hatte, jetzt mit einem Mal als „Wahrnehmung" bezeichnet und diese „der Erfahrung" als einer Quelle nothwendiger und allgemein gültiger Erkenntnisse entgegenstellt.*) Diese Umkehrung des von ihm acceptirten und lange angewandten Sprachgebrauchs ist kein Beweis dafür, daß Kant mit seinem Begriffe der Erfahrung eine klare und deutliche Vorstellung verband, denn wahr ist und bleibt das Wort des Cartesius: Quo melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam (Epist. I, 5). Mehr noch geht die Berechtigung unseres Vorwurfs aus der Auseinandersetzung hervor, durch welche Kant seine Auffassung von Wahrnehmung und Erfahrung in dem zuletzt erwähnten Sinne an dem angeführten Orte darlegt. Das Wesentliche derselben besteht in Folgendem.

„Erfahrung ist ein Product der Sinne und des Verstandes. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewußt bin,

*) Man vergleiche z. B. mit den früher angeführten grade entgegengesetzt lautenden Aussprüchen Sätze wie folgende: „Die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils bedeutet nichts anderes als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben" (III, 58). Oder: „Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muß sie mich jederzeit und auch Jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subject oder seinen damaligen Zustand ein" (III, 60).

d. i. Wahrnehmung (perceptio), die bloß den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen (das bloß dem Verstande zukommt). Dieses Urtheilen kann nun zwiefach seyn: erstlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewußtseyn meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewußtseyn überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist bloß ein Wahrnehmungsurtheil und hat sofern nur subjective Gültigkeit, es ist bloß Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtseyn vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um derentwillen es allein objectiv gültig und Erfahrung seyn kann." Vielmehr „muß, falls aus Wahrnehmung Erfahrung werden soll, die gegebene Anschauung unter einen Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewußtseyn der letzteren in einem Bewußtseyn überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori, welcher nichts thut, als bloß einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann" (III, 60 fg.). Wie diese allgemeine Exposition über den Unterschied von Erfahrung und Wahrnehmung gemeint sey, wird recht deutlich durch ein Beispiel, das Kant selbst in unmittelbarem Zusammenhange mit jener anführt. „Wenn die Sonne, sagt er, den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein bloßes Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und Andere (mögen es) auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt" (III, 62 Anm.).

Man mag über die hier entwickelten Ansichten urtheilen wie man will, jedenfalls wird zugegeben werden müssen, daß dieselben nur sehr wenig auf die betreffenden Gegenstände selbst eingehen, ja dieselben nur obenhin mit wenigen Strichen berühren. Schon das, was Kant in den vorher ausgehobenen Aussprüchen als „Wahrnehmung" der „Erfahrung" gegenüber stellt, ist ohne allen Zweifel das Resultat eines in dem Menschen sich vollziehenden Processes, der sich in einer Reihe von Momenten abschließt. Diese müssen sämmtlich in größter Genauigkeit erforscht und festgestellt seyn, bevor sich über das aus ihrem Zusammenwirken resultirende Ergebniß: die Wahrnehmung, ein gewichtiges und gründliches Wort sagen läßt. Der Nachtheil, den die Unterlassung dieser Untersuchungen von Seiten Kant's im Gefolge hat, gibt sich denn auch in seiner Begriffsbestimmung der Wahrnehmung sofort und unmittelbar zu erkennen. Wahrnehmung ist ihm identisch mit Anschauung, deren ich mir bewußt bin; nichts desto weniger gehört sie bloß den Sinnen an. Aber wie? Gibt es denn nicht auch unbewußte Wahrnehmungen? Werden nicht auch von den Thieren die äußeren, sie umgebenden und auf ihre Sinne einwirkenden Gegenstände wahrgenommen? Sind aber auch diese ihrer Wahrnehmungen als solcher sich bewußt? Ja gibt es nicht selbst in dem Menschen Wahrnehmungen zweierlei Art, bewußte und unbewußte? Und wenn dieses unwidersprechlich der Fall ist, wie durch den Wechsel von wachem und Traumleben bewiesen wird, — ist dann so ohne weiteres einleuchtend, daß beiderlei Arten von Wahrnehmungen bloß „den Sinnen angehören"? Zugegeben, daß die unbewußten Wahrnehmungen in der That lediglich Producte der Sinnenthätigkeit sind, folgt daraus auch schon, daß das Bewußtseyn, in welches viele jener Wahrnehmungen aufgenommen werden, ebenfalls bloß den Sinnen entstammt? Man sieht leicht, daß sich einem Jeden, der auch nur die „Wahrnehmung" nach allen Richtungen

zu ergründen bemüht ist, eine ganze Reihe von Fragen entgegenwirft, deren exacter Untersuchung und Beantwortung er bei Kant schwerlich irgendwo begegnen wird. Wie steht es aber erst mit den von Kant angenommenen sogenannten reinen Verstandesbegriffen oder Begriffen a priori? Sind seine Nachforschungen in Beziehung auf diese etwa tiefer eindringend, befriedigender? Hat er, worauf vor allem andern alles ankommt, die Existenz der Begriffe a priori in dem Sinne, wie er sie angenommen, wissenschaftlich und unbezweifelbar dargethan? Ist die Annahme derselben bei Kant nichts als das Resultat einer systematischen, mit größter Sorgfalt und Vorurtheilslosigkeit durchgeführten Untersuchung, so daß die von ihm selbst irgendwo geäußerte Befürchtung: „Was Schlimmeres könnte meinen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe noch geben könne", in der That, wie Kant sich einreden will, gegenstandslos ist und ohne allen Zweifel niemals sich erfüllen wird? (VIII, 116.) Ueber diese und ähnliche Fragen, welche die von uns nicht erst seit gestern gehegten starken Bedenken gegen die fundamentalsten Punkte der Kantischen Philosophie zum Ausdrucke bringen, werden sich uns die rechten Aufschlüsse ergeben, wenn wir der Besprechung einer neuen Voraussetzung uns zuwenden, die Kant seinen erkenntnißtheoretischen Forschungen ebenfalls ohne vorherige Prüfung zu Grunde legte, und welche dieselben, wie wir sehen werden, mehr als jede andere in Verwirrung brachte.

3. Eine der wesentlichsten, unentbehrlichsten Stützen, von der Kant's kritisches Lehrgebäude getragen wird, ist die Behauptung, daß in aller realen Erkenntniß zwei Elemente von einander zu unterscheiden seyen: der Inhalt oder die Materie (der Stoff) und die Form derselben. „Da wir oben schon, schreibt Kant, den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntniß der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst

widersprechend ist. Was aber das Erkenntniß der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist ebenso klar: daß eine Logik, soferne sie die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse" (II, 62). Und wenige Seiten nachher: „In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand (sowie oben in der transscendentalen Aesthetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Theil des Denkens aus unserm Erkenntnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntniß aber beruht darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seyen, worauf jene angewandt werden könne.*) Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniß an Objecten und sie bleibt alsdann völlig leer" (II, 64 u. 65). Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Bestimmungen so allgemein, wie sie in dem Obigen von Kant hingestellt sind, volle Wahrheit ausdrücken. Jede Erkenntniß, die wirklich Erkenntniß seyn soll, muß einen Inhalt haben, eine Materie oder ein Object, welches erkannt wird. Andererseits ist aber auch der Inhalt einer Erkenntniß als solcher nicht die Form derselben, vielmehr besteht letztere in der eigenthümlichen Thätigkeit, mit welcher das erkennende Subject jenen Inhalt erfaßt und ergreift und durch welche erst Erkenntniß, sey es in Gestalt der Anschauung, der Vorstellung, des Begriffs, der Idee oder in welcher auch immer, zu Stande kommt. Bei dieser Sachlage kann nun von Jemand, der den Ursprung unserer mannigfaltigen Erkenntnisse auszumitteln sich zur Aufgabe setzt, die doppelte Frage nicht umgangen werden: woher stammt der Inhalt unserer Erkenntnisse? woher ihre Form? Auch Kant hat diese Fragen nicht umgangen und die Antworten, welche er auf dieselben ertheilt, bilden den Kern seiner ganzen Erkenntnißtheorie.

Wie früher hervorgehoben, nahm Kant in dem Menschen zwei Erkenntnißvermögen an: Sinnlichkeit und Verstand. Dieselben sind zwar, wie ebenfalls schon dargethan, für ihre Wirk-

*) Im Texte steht „können", was offenbar falsch ist und „könne" heißen muß.

samkeit in einer Beziehung gegenseitig von einander abhängig und auf einander angewiesen, nämlich in der, daß nur durch ihr Zusammenwirken oder nach Kantischem Ausdrucke: durch ihre Vereinigung Erkenntniß entspringen kann. Aber dieses gegenseitige Aufeinander-Angewiesenseyn ist doch ein anderes für den Verstand in Rücksicht auf die Sinnlichkeit und ein anderes für diese in Rücksicht auf jenen. Der Verstand ist von der Sinnlichkeit abhängig in Beziehung auf allen Inhalt der Erkenntniß, denn nur die Sinnlichkeit ist die Quelle, aus welcher dem Verstande das Material für seine Erkenntnisse zufließt. Der Verstand als Erkenntnißvermögen ist nach Kant an sich leer, wofern der Ausdruck von den Objecten oder dem Inhalte des Erkennens verstanden wird. Zwar ist der Verstand, einmal in Wirksamkeit versetzt, sehr productiv, aber seine Productivität bezieht sich immer und ausschließlich auf die Form, nie auf die Materie seiner Erkenntnisse. Und selbst jene vermag der Verstand nur dann aus seinem Schooße zu erzeugen, wenn ihm aus den Sinnen ein Inhalt für's Erkennen dargeboten wird und er dadurch Gelegenheit erhält, von den von ihm selbst erzeugten Erkenntnißformen Gebrauch zu machen. So wenig aber der Verstand als Denk-, so wenig ist andererseits auch die Sinnlichkeit als Anschauungsvermögen schon ursprünglich im Besitze eines Objectes oder Inhaltes, welcher ihr die Möglichkeit darböte, von den Formen ihrer Anschauung irgendwelche Anwendung zu machen oder sie zur Ausprägung wirklicher, inhaltsvoller Anschauungen zu verwerthen. Denn auch die Sinnlichkeit ist nach Kant's Ansicht an sich leer, d. i. ohne jeden Inhalt. So wie demnach die Sinnlichkeit den letztern dem Verstande zum Zwecke des Denkens übermittelt, so wird derselbe ihr selbst wieder von einer andern Seite zum Zwecke des Anschauens müssen übergeben werden. Und diese ist nach Kant keine andere als die Welt der das anschauende und denkende Subject umgebenden (körperlichen oder materiellen) Gegenstände. Was diese Gegenstände an sich, d. i. unabhängig von unserm Anschauen und Denken derselben seyn mögen,

ist und bleibt bekanntlich nach der Meinung unseres Philosophen ebenso unbekannt, wie es unbekannt ist, was das anschauende und denkende Subject, oder was überhaupt irgend ein Ding an sich seyn mag. Kein Ding ist in seinem Ansich, d. i. in seiner reinen Objectivität ein Gegenstand unseres Anschauens oder Denkens, sondern zu uns gelangt ein jedes derselben nur in einer unlöslichen Verschmelzung mit mannigfachen aus der Sinnlichkeit und dem Verstande herstammenden subjectiven Zusätzen, wodurch die reine Objectivität des Dinges oder sein Ansich für unser Erkennen verloren geht und in demselben zur bloßen „Erscheinung" herabgedrückt wird. Aber so gewiß Kant die Unerkennbarkeit der Dinge an sich behauptete und von seinem Standpunkte aus behaupten mußte, ebenso gewiß war es ihm andererseits doch auch mit der Annahme von Dingen an sich als real existirender voller Ernst, aus dem einfachen Grunde, weil er dieselben bei seiner Auffassung von Verstand und Sinnlichkeit absolut nothwendig hatte. Zwar enthält, wie oft bemerkt worden, der Begriff des Dinges an sich in dem Zusammenhange der Kantischen Vorstellungen einen klaffenden Widerspruch in sich. Wird ja von Kant fort und fort einerseits seine gänzliche Unerkennbarkeit behauptet und andererseits ihm doch auch wieder Existenz und ein causales Verhalten zugesprochen. Hieraus wird erklärlich, wie Kant im Fortgange seines Philosophirens mit dem Begriffe des Dinges an sich arg in's Gedränge kam und wie es nicht selten den Anschein nimmt, als ob er denselben Preis zu geben entschlossen sey.*) Aber zu einem entscheidenden Schritte nach dieser Richtung hin kam Kant doch nicht; es war das seinem thatkräftigeren und consequenteren Nachfolger J. G. Fichte vorbehalten, der aber auch durch die Beseitigung des Dinges an sich Kant's halben Idealismus in einen ganzen oder

*) Man vergleiche z. B. Stellen wie folgende: „Es mag wohl etwas außer uns seyn, dem diese Erscheinung, die wir Materie nennen, correspondirt" (II, 307). Oder: „Nun kann man zwar einräumen, daß von unseren äußeren Anschauungen Etwas, was im transscendentalen Verstande außer uns seyn mag, die Ursache sey" (II, 298). Der gesperrte Druck derjenigen Ausdrücke, auf die es ankommt, rührt von uns her.

nach Kantischer Bezeichnung den transscendentalen Idealismus Kant's in seinen subjectiven Idealismus um- und fortbildete. Kant behielt also die Dinge an sich selbst bei, so verloren der Posten auch ist, den sie in seinem Lehrgebäude einnehmen,*) und zu ihnen zählte er nun ebenfalls die Welt der materiellen Gegenstände, in deren Mitte der Mensch als anschauendes und denkendes Subject sich versetzt findet. Zwar sind jene Gegenstände nicht als „*materielle*“ das Ding an sich, denn „die Materie (selbst) ist nichts anderes als eine bloße Form oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes durch diejenige Anschauung, welche man den äußern Sinn nennt“ (II, 307 u. a. v. a. O.). Aber eben „der unbekannte Gegenstand“, den *wir* als einen *materiellen* anzuschauen genöthigt sind, ist das Ding an sich und als dieses ist er es auch und er *ganz allein*, welcher durch seine Einwirkung auf unsere Sinnlichkeit dieser unmittelbar allen Inhalt für ihre Anschauungen und dem Verstande mittelbar allen Inhalt für sein Denken überliefert. Die Wichtigkeit des Gegenstandes, bei dem wir hier stehen, läßt es geboten erscheinen, die Richtigkeit unserer Auffassung von Kant's Ansicht mit ein Paar diesem wörtlich entlehnten Stellen zu belegen. Kant schreibt:

„Man kann von den Begriffen a priori wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen,

---

*) So heißt es z. B. III, 124: „Es würde .... noch größere Ungereimtheit seyn, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen ... wollten.“ III, 128: „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloß als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können.“ III, 129: „— indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen oder nicht.“

und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine *Materie* zur Erkenntniß aus den Sinnen und eine gewisse *Form*, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen“ (II, 83 u. 84). In der gegen *Eberhard* gerichteten Schrift aus dem Jahre 1790 unter dem Titel: „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“, erzählt Kant, daß sein Gegner die Frage aufgeworfen: „Wer (was) der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen gebe?“ und daß derselbe den Grund hierfür oder die die Empfindungen der Sinnlichkeit bewirkende Ursache in „den Dingen an sich“ gefunden habe. Kant erklärt sich hiermit durchaus einverstanden, setzt aber, um seine Auffassung vollkommen deutlich auszusprechen, eine Einschränkung hinzu, die zugleich eine markirte Bestätigung des hier von uns verhandelten Gegenstandes ist. Er schreibt: „Das (von Eberhard Vorgebrachte) ist ja eben die beständige Behauptung der Kritik (d. r. Vern.), nur daß sie den Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jenen *zum Grunde* liegt und wovon wir kein Erkenntniß haben können. Sie sagt: die Gegenstände als Dinge an sich *geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie *sind* nicht der Stoff derselben.“*)

Den vorstehenden Mittheilungen zufolge ist über jeden Zweifel erhaben, daß das einzige Object, der einzige Inhalt

---

*) I, 436. Sehr deutlich wird dasselbe noch durch manche Stellen bewiesen, in denen Kant darthut, daß sein Kriticismus mit der Annahme von „anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen“ unverträglich sey. Vergl. I, 444 u. 445; I, 446. Eine wörtliche Bestätigung findet sich noch II, 162: „— wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) seyn mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnißsphäre.“

oder Stoff, welcher dem Menschen zur Erkenntniß sey es vermittelst der Anschauung sey es vermittelst des Denkens gegeben ist, nach Kant in den Affectionen oder Eindrücken besteht, welche die den Menschen umgebenden Gegenstände auf seine Sinnlichkeit ausüben. Kant nennt diese Eindrücke gewöhnlich Empfindung, denn „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung".*) Die Empfindungen oder Sinnes-Eindrücke und sie ganz allein sind es daher auch, welche den Menschen in das Gebiet der Wirklichkeit einführen oder welche seinem Erkennen Realität verleihen; denn Realität ist immer und überall nur das, „was einer Empfindung überhaupt correspondirt" (II, 126 u. II, 146). Kant spricht dieß von seinem Standpunkte aus eben so richtig als präcis in dem Satze aus: „Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Object, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse" (II, 239 Anm.). In Beziehung auf den Inhalt, das Object, die Realität oder die Gegenstände unseres Erkennens hat Kant demnach einen Sensualismus vertreten, als welchen einen schrofferen auszubilden geradezu unmöglich ist; von ihm gilt in der erwähnten Richtung ohne jede Ausnahme und ganz unbedingt das Wort: nihil est in intellectu, quod antea non fuit in sensu, — kein Wunder, daß Kant's Wissenschaft für die Erkenntniß übersinnlicher Dinge schlechterdings keinen Raum mehr bot (I, 469. 505. 535). Wichtiger für unseren Zweck als diese aus Kant's Bestimmung des Inhaltes unseres Erkennens fließende Folgerung ist aber die andere mit jener ebenfalls unmittelbar und unzertrennlich zusammenhängende Thatsache, daß die alte, von dem gewöhnlichen Bewußtseyn an den Gegenständen unseres Erkennens gemachte Unterscheidung nach Seyn und Erscheinung, Substanz und Accidenz,



*) II, 31. Kant setzt „Empfindung" und „Eindruck" auch ausdrücklich identisch. So heißt es z. B. I, 496: „Das Empirische in der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck (impressio), ist die Materie der Anschauung."

Ursache und Wirkung, Ding (Träger, Substrat) und Eigenschaft u. s. w. bei Kant in Wegfall kam, wenigstens in dem Sinne in Wegfall kam, wie sie von dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschen von jeher ist verstanden worden. Zwar ist auch bei dem Urheber des Kriticismus nach wie vor noch von Substanzen und ihren Accidenzien, von Ursachen und ihren Wirkungen u. s. w. die Rede, aber nur die Worte sind dieselben geblieben, ihre Bedeutung ist eine von derjenigen, die ihnen von dem gewöhnlichen Bewußtseyn beigelegt wird, gänzlich verschiedene. Denn das gewöhnliche Bewußtseyn setzt zwischen den Substanzen und ihren Accidenzien, den Ursachen und ihren Wirkungen u. s. w. eine qualitative oder wesentliche Verschiedenheit; jene fallen in das Gebiet des realen Seyns, diese in das der formalen Erscheinung; jene allein sind, mit Paulsen zu reden, die „eigentliche Wirklichkeit", oder mit Plato, das ὄντως ὄν, an welchem „sich diese als Ereignisse begeben". Diese Unterscheidung in und an den Dingen als Gegenständen unseres Erkennens wird von Kant gänzlich ausgelöscht, ihm bleibt für unser Erkennen überall nichts als bloße Erscheinung übrig; auch die Substanz und die Ursache ist ihm eine solche. Daher können wir nur einer Erscheinung den Namen Substanz geben und zwar nur darum, weil „wir ihr Daseyn zu aller Zeit voraussetzen" (II, 159). Der Satz, daß die Substanz beharrlich sey, ist tautologisch. Denn bloß „diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden" (II, 158). Ebenso ist nach Kant „der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit".*) Kant läßt demnach in der That, wie Paulsen ganz richtig bemerkt, nicht in Zweifel darüber, daß „Substanz nicht ein für sich existirendes Wirkliche" und daß Causalität ebenso wenig ein

*) II, 170. In dieser und der vorher angeführten Stelle ist das Wort: „Erscheinung" von uns durch gesperrten Druck hervorgehoben worden.

solches, sondern daß jene wie diese nichts als „eine Gruppirungsform" oder „ein Gesetz der Anordnung des Wirklichen", d. i. der Erscheinungen „in unserer Vorstellung" bedeute. Aber da wird denn auch, denke ich, von Kant's Philosophie gelten, was der Wiener Philosoph A. Günther gegen seinen Zeitgenossen J. H. Fichte schon im Jahre 1829 niedergeschrieben in den Worten: „Wer immer nur Erscheinung aus Erscheinung begreift, der hat den Sättigungspunkt für die Begreiflichkeit noch nicht erkannt, — der in dem Seyn und seiner Qualität verborgen liegt und welcher sich durch die Erscheinung erst in die Selbstoffenbarung übersetzt."*) Freilich, kann man fragen, läßt sich denn auch selbst Kant's Kriticismus gegenüber die alte Unterscheidung von Seyn und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. noch aufrecht halten? Und wenn dieses, ist die Erkenntnißfähigkeit des Menschen nicht bloß, wie Kant will, auf das Gebiet der Erscheinung eingeschränkt, sondern sind ihre Schwingen stark und elastisch genug, um sie über diese hinaus zu tragen und die Sphäre des realen den Erscheinungen zu Grunde liegenden Seyns mit Sicherheit erreichen zu lassen? Sollte aber das eine wie das andere der Fall seyn, wie wird der Weg gefunden werden, den der Philosoph einzuschlagen hat, um das große

*) „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums." 1. Aufl. Wien 1828 u. 1829. II, 8. 2. Aufl. 1848. II, 8. Es versteht sich für jeden Kundigen von selbst, daß kein Philosoph in Zukunft sich mehr Hoffnung machen kann, sein Lehrgebäude, welchen Anblick es auch gewähren mag, zur allgemeinen Anerkennung in den Kreisen der Gelehrten zu bringen, wofern er dasselbe nicht über einer vollständig und systematisch ausgebildeten Erkenntnißtheorie als seinem Fundamente errichtet. Daher ist ein Zurückgehen auf Kant und ein fortgesetztes Berücksichtigen seiner erkenntnißtheoretischen Untersuchungen durchaus geboten. Aber in dem Enthusiasmus für Kant auch so weit sich versteigen, daß versichert wird, Kant habe ein- für allemal den Grund gelegt, über dem die Philosophie der Zukunft sich zu erbauen habe, wie unsere modernen Kantianer es machen, kann doch nur derjenige, welcher gegen die großen Mängel und Fehler von Kant's theoretischer Philosophie völlig blind ist, und andererseits von den Leistungen keine Kenntniß nimmt, durch welche Männer wie Günther und seine Schüler Kant's Forschungen längst ergänzt, berichtigt oder auch ihre Resultate als unhaltbar nachgewiesen haben.

Ziel in der einen und andern Richtung endlich einmal nicht scheinbar sondern wirklich und zuverlässig zu erreichen? Uns ist dieser Weg durch das Vorhergehende genau gewiesen. Er heißt: Kritik der Kant'schen Erkenntnißtheorie, vor allem bezüglich des Inhaltes oder der Materie, welche Kant als den Gegenstand unseres Erkennens glaubte ansetzen zu müssen. Hiermit werden wir uns zunächst beschäftigen.

4. Daß der Mensch als denkendes Subject in „dem rohen Stoff sinnlicher Eindrücke" einen großen Theil desjenigen Materials besitzt, den er „zu einer Erkenntniß der Gegenstände verarbeitet", — daran ist in der That, wie Kant behauptet, gar kein Zweifel. Ja noch mehr. Auch darin wird man dem Königsberger Philosophen nur Recht geben können, daß „alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung", d. i. mit der Reception sinnlicher Eindrücke „anfange", denn „wodurch sollte, so fragen auch wir mit Kant, das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren ... und unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen?" (II, 695.) Allein eine ganz andere Frage ist die, ob die sinnlichen Eindrücke, was Kant ebenfalls will, wie der erste so auch der einzige Stoff sind, der sich dem Menschen zur Verarbeitung in Erkenntnisse darbietet, oder ob umgekehrt das Erkenntnißvermögen, einmal durch Sinnes-Eindrücke in Anregung gebracht, im Fortgange seiner Bethätigung auch ein Erkenntniß-Material finde, welches ihm nicht durch die Sinne, ja überhaupt nicht von außen zugeflossen, sondern welches lediglich aus dem erkennenden (denkenden) Subjecte selbst stamme, so daß Kant schon gleich an der Schwelle seiner Philosophie in einen der größten und verhängnißvollsten Irrthümer gerathen mit der Behauptung, daß „die Materie aller Erscheinung" d. i. Erkenntniß „nur a posteriori gegeben" seyn könne (II, 32), wohingegen a priori allein die Form des Anschauens und Denkens eines Gegenstandes überhaupt möglich sey (II, 55 u. 56). Um über diese wichtige Frage ein begründetes Urtheil zu gewinnen, müssen wir, was Kant so gut wie gänzlich unterlassen hat, den

im Innern des Menschen sich vollziehenden Proceß darlegen, welcher mit der Erregung seiner Sinne durch Einwirkung äußerer Gegenstände auf ihn anfängt und in der Erkenntniß der letztern sein Ziel und Ende findet.

Der Mensch erfährt durch die ihn umgebenden Gegenstände fortwährend Einwirkungen der mannichfaltigsten Art auf seine äußeren Sinnesorgane. Die Aetherwellen dringen an sein Auge, die Luftwellen an sein Ohr, wo er geht und steht, wirken die Gegenstände durch unmittelbare Berührung auf seinen Tastsinn u. s. w. Aber alle diese Einwirkungen oder Reize bleiben in den äußeren Organen, so zu sagen, nicht haften, sondern sie werden durch die mit der Innenseite dieser Organe in Verbindung stehenden sensiblen Nerven nach dem Innern des Organismus hingeleitet in das Centrum des sinnlichen subjectiven Lebens, das Gehirn. Die Affectionen der Sinnesorgane afficiren demnach auch das Gehirn; die Eindrücke auf jene strömen in dieses gleichsam über. Was sind nun aber diese Affectionen oder Eindrücke des Gehirns?

Offenbar sind sie als solche nicht das Gehirn selbst, denn sie sind ja nur gewisse Zustände, näher bestimmte Bewegungen der Massentheilchen oder Atome desselben. Von den auf uns einwirkenden Gegenständen der Außenwelt lösen sich nicht, wie manche ältere Philosophen, unter diesen nach dem Berichte Plato's z. B. die Sophisten unter Berufung auf Empedokles geglaubt haben, kleine Theile ab, die in unsern Organismus, namentlich in das Gehirn, eindringen; noch weniger gruppiren sich diese fingirten Ablösungen in dem Gehirne zu einem Bilde des einwirkenden Gegenstandes, mit dessen Hülfe das Sinnensubject letztern sich zur Anschauung und Erkenntniß brächte.*) Eine Vereinigung der äußeren Gegenstände mit dem

*) Meno 9, 76. Hier wird von Meno dem Sokrates zugegeben, daß der Sophist Gorgias und dessen Schüler, zu denen auch Meno gehört, ἀποῤῥοάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπεδοκλέα annehmen, und darauf wird von Sokrates unter Zustimmung des Meno von der Farbe folgende Definition aufgestellt: ἔστι γὰρ χρόα ἀποῤῥοὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.

Sinnensubjecte behufs Bildung seiner Empfindungen und Vorstellungen findet in keiner Weise statt, selbst nicht bei denjenigen Sinnen, welche, um eine Empfindung zu veranlassen, mit dem Gegenstande des Empfindens in unmittelbare Berührung treten müssen, wie der Geschmacks- und Geruchssinn. Denn auch hier dient die Berührung nur dazu, um in dem Gehirne, diesem Focus alles subjectiven sinnlichen Lebens, gewisse Bewegungsvorgänge zu erregen, auf deren Veranlassung dann von jenem die betreffende Empfindung erzeugt oder gebildet wird. Es ist einer der schönsten Triumphe der Physiologie der neuern Zeit, die Richtigkeit dieser Behauptungen zu vollkommner Evidenz erhoben und dadurch die sicherste Grundlage geschaffen zu haben, auf welcher sich wenigstens nach einer Seite hin die Qualität unserer sinnlichen Wahrnehmung der Außenwelt mit aller nur denkbaren Zuverlässigkeit bestimmen läßt. „Erzitterungen der Materie — schreibt Carl von Voit — nämlich des den unermeßlichen Weltenraum erfüllenden Aethers und der wägbaren Theilchen, treffen unseren Körper und setzen dort für bestimmte Formen jener Bewegungen besonders eingerichtete Organe, die verschiedenen Sinnesorgane, in Mitbewegung, ähnlich wie die Windstöße die Saiten einer Aeolsharfe in Schwingungen versetzen und die Lichtwellen die Silbersalze auf einer photographischen Platte zerlegen. Die Bewegung des Sinnesorganes pflanzt sich mit der Schnelligkeit einer Botschaft tragenden Brieftaube durch den verbindenden Nerven hindurch nach bestimmten Theilen des Gehirnes fort, wo nach allen den rein physikalischen Bewegungsvorgängen eine neue Erscheinung, der erste psychische Act, die Empfindung, ausgelöst wird."*) Also: „rein physikalische Bewegungsvorgänge" sind es, welche in den Sinnensubjecten Empfindungen und Vorstellungen veranlassen, — eine Thatsache, als deren unmittelbare und unvermeidliche Consequenz die wichtige Lehre sich ergibt, daß die Qualitäten aller unserer sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen zum weit-

*) Carl von Voit: „Ueber die Entwicklung der Erkenntniß." Rectoratsrede. München, 1879. S. 5.

aus größten Theil subjectiver Natur sind und ewig bleiben werden.

Der Sache nach, ob zwar in einer weniger wissenschaftlich ausgebildeten Form, ist dieser Einblick in die wahre Beschaffenheit unserer Sinnesfunctionen auch schon früheren Zeitaltern zu Theil geworden. Der Gründer der neueren Philosophie, Cartesius, hebt z. B. wiederholt die bloße Subjectivität der Licht-, Wärme- und anderer sinnlichen Empfindungen hervor,*) ja am Schlusse seiner Hauptschrift, der principia philosophiae, läßt derselbe gar keinen Zweifel darüber, daß er alle Empfindungen der Sinnlichkeit außer denen der zeit-räumlichen Beziehungen der Dinge ihrer Qualität nach als subjective beurtheile, indem denselben in den Gegenständen der Außenwelt nichts correspondire als gewisse locale Bewegungen, welche in ihrer Einwirkung auf des Menschen Sinnlichkeit jene in dieser veranlassen."**) Und ganz ähnlich dachte ein theilweise sehr entschiedener Gegner des Cartesius, der Engländer John Locke. Es ist bekannt genug, daß Locke ebenfalls alle und jede sogenannt „abgeleiteten oder secundären Eigenschaften" der Dinge der Außenwelt (secondary qualities) als lediglich subjective behauptete. Aber auch Locke wurde wieder überboten von Kant, dem Gründer der kritischen Philosophie. Denn Kant behauptete nicht nur mit Locke die

*) Epist. I, 38: Tertium est, quod .... luminis, caloris aliarumque sensibilium qualitatum naturam .... explicasse me contendam; suppono enim hasce qualitates non secus quam titillationem et dolorem sensibus nostris inesse, non vero in iis, quae sentimus, objectis, quibus nihil inest praeter figuras quasdam et motus, qui sensationes eas generant, quas dicunt lumen, calorem etc. Vergl. außerdem epist. I, 58. Dioptr. cap. 2 seq.

**) Princ. phil. IV, 198: Quae quum ita sint et sciamus, eam esse animae nostrae naturam, ut diversi motus locales sufficiant ad omnes sensus in ea excitandos, experiamurque illos re ipsa varios sensus in ea excitare, non autem deprehendamus quidquam aliud praeter ejusmodi motus a sensuum externorum organis ad cerebrum transire: omnino concludendum est, non etiam a nobis animadverti, ea, quae in objectis externis luminis, coloris, odoris, saporis, soni, caloris, frigoris et aliarum tactilium qualitatum vel etiam formarum substantialium nominibus indigitamus, quidquam aliud esse quam illorum objectorum varias dispositiones, quae efficiunt ut nervos nostros variis modis movere possint.

Subjectivität der secundären Eigenschaften der Dinge, sondern auch ihrer sogenannt „ursprünglichen oder primären" (original oder primary qualities), wie: „Größe, Gestalt, Zahl, Lage, Solidität, Bewegung oder Ruhe", welche Locke als objective, den Gegenständen als solchen oder den Dingen an sich selbst zukommende noch hatte stehen lassen.*) Dieses Beginnen Kant's war die nothwendige Folge der eigenthümlichen Voraussetzungen, welche er seinen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen zu Grunde legte, namentlich seiner Ansicht vom Raume und der Zeit; es war aber nicht das Resultat einer von sicheren, unbezweifelbaren Grundlagen ausgehenden und systematisch fortgeführten Forschung. Zwar ist Kant der Meinung, die Richtigkeit seiner Theorie des Raumes und der Zeit unwiderleglich bewiesen zu haben. Allein schon die Ausstellungen, welche wir in dem Vorhergehenden an Kant's Auffassung der Sinnlichkeit zu machen veranlaßt waren, dürften gerathen erscheinen lassen, die Genesis der in Rede stehenden Vorstellungen noch einmal gründlich zu untersuchen, bevor man Kant's Behauptung, daß dieselben nichts als Anschauungen der Sinnlichkeit sind, Glauben schenke. Gleiche Bedenken regen sich auch gegen die von Kant geltend gemachte „Idealität" oder reine Subjectivität jener Vorstellungen. Und diese fallen ohne weiteres noch um so mehr in's Gewicht, als Kant's desfallsige Auffassung wenigstens in der Schroffheit, wie dieser sie vorgetragen, wohl nur sehr wenige Anhänger mehr zählt, und als der objective Character von Raum und Zeit

*) Ausführlich handelt Locke hierüber in seinem „Essay concerning human understanding" b. II ch. 8. Sachlich richtig ist die Bemerkung Ueberweg's (Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1866. III, 84), es sey „eine ungerechtfertigte partielle Accommodation Locke's an die vulgäre Voraussetzung, daß Farben, Töne u. s. w. als solche in den unsere Sinne afficirenden Körpern seyen, wenn er dieselben „secundäre Eigenschaften" (der letzteren) nenne .... und es könne den Leser nur verwirren, wenn Locke .... einen Ausdruck sanctionire, der eben den Irrthum involvire, welchen er zerstören wolle". Allein Ueberweg hätte hinzusetzen sollen, daß auf Locke am allerwenigsten die Schuld für diese unzutreffende Ausdrucksweise falle, da er sie nur von seinen Vorgängern, dem Cartesius und den Scholastikern, als Erbe überkommen hatte.

bei den Pflegern der Wissenschaft nach Kant mit vereinzelten Ausnahmen, wie der zwar geist- und kenntnißreiche aber in mancher Beziehung höchst einseitige und vorurtheilsvolle *Schopenhauer* eine solche bildet, wieder allgemeine Anerkennung gefunden hat.*) Aber selbst die Behauptung der Idealität oder reinen Subjectivität des Raumes und der Zeit und in Folge dessen auch der primären (zeiträumlichen) Eigenschaften der Dinge konnte *der* Wissenschaft, welche Kant in's Leben gerufen und zum großen Theil selbst ausgebildet hatte, auf die Dauer unmöglich genügen. Sie führte nothwendigerweise noch weiter und konnte nur in der Läugnung der Objectivität der Gegenstände der Außenwelt und in der Behauptung derselben als bloßer Phantasmagorieen der sie vorstellenden und denkenden Subjecte ihren naturgemäßen Abschluß finden. Und dieser Abschluß wurde ihr zum Theil schon

*) Wie leicht Schopenhauer die für seine Ansichten von ihm vorgebrachten Argumentationen für „ganz sichere Beweise" derselben ansieht, erhellt u. a. aus folgendem Raisonnement über die Idealität des Raumes. Er schreibt: „Der einleuchtendste und zugleich einfachste Beweis der *Idealität des Raumes* ist, daß wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können. Blos ausleeren können wir ihn. Alles, Alles, Alles können wir aus dem Raume wegdenken, es verschwinden lassen, können uns auch sehr wohl vorstellen, der Raum zwischen den Fixsternen sey absolut leer, und dgl. m. Nur *den Raum selbst* können wir auf keine Weise los werden. Was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen, er ist da und hat nirgends ein Ende; denn er liegt allem unserm Vorstellen zu Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dies beweist ganz sicher, daß er *unserm Intellect selbst angehört*, ein integrirender Theil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches danach die bunte Objectenwelt aufgetragen wird, liefert" (S. W. VI, 46). Das hier Berichtete ist Thatsache; wir können den Raum im Gedanken „ausleeren", nicht wie alles andere „aufheben". Aber ist auch die Deutung dieser Thatsache durch Schopenhauer die richtige? Man sollte doch sagen, daß, wenn der Intellect alles außer dem Raume, also auch sich selbst, im Gedanken aufheben kann, eben dieses der sprechendste Beweis dafür sey, daß wohl die *Vorstellung* des Raumes — wie sich von selbst versteht — nicht aber das *Object* dieser Vorstellung, der Raum als solcher, dem Intellect selbst angehören sondern außer ihm existiren müsse. Und eine solche auf den ersten Blick als hinfällig sich aufdrängende Erklärung wird von Schopenhauer zu einem ganz sichern Beweise aufgebläht! Wenn das nicht die Leser zum Besten halten heißt, dann weiß ich nicht, was man sich unter diesem Ausdrucke überhaupt noch denken könnte.

durch Kant selbst, vollständig aber erst durch seinen großen Schüler und den Vollender seines Werkes, J. G. Fichte, gegeben.*)

Der Physiologie der neueren Zeit läßt sich nur zu großem Ruhme nachsagen, daß sie sich vor den kantischen Uebertreibungen und fichteschen Extravaganzen vollständig bewahrt hat. Sie behauptet auf Grund *der* Thatsache, daß das Gehirn mit den Gegenständen der Außenwelt nur durch die in jenem von diesen erregten Erzitterungen oder Bewegungsvorgänge in Beziehung und Wechselwirkung steht, zwar die Subjectivität fast aller *Qualitäten* unserer Sinnes-Empfindungen und Vorstellungen, aber sie behauptet nicht mit dem kritisch-subjectiven Idealismus eines Kant-Fichte die Subjectivität *dieser Empfindungen und Vorstellungen selbst*. Denn nach ihr haben unsere auf Grund der eben erwähnten Erzitterungen des Gehirns gebildeten Empfindungen und Vorstellungen in der That ihr reales Object außerhalb dem empfindenden und vorstellenden Subjecte in den Gegenständen der Außenwelt; es ist die Materie und ihre Bewegung. „Wir glauben zwar, schreibt Voit, die Dinge an sich wahrzunehmen, aber das ist ja gar nicht der Fall, sondern es versetzen nur gewisse von den Dingen ausgehende Bewegungen Theile unseres Körpers in Erschütterungen, welche nach bestimmten Stellen des Gehirns getragen, dorten einen Bewegungsvorgang auslösen, der zur Empfindung führt." Und hierauf fährt Voit fort: „Die Meisten verwechseln diese Reaction des Gehirns mit ihrer Ursache, und denken sich im äußeren Raume das Licht glänzen oder die Töne klingen. Außerhalb von uns giebt es aber nichts weiter als die den Weltenraum mehr oder weniger dicht erfüllenden Atome der Materie, die sich in Ruhe oder in Bewegung befinden; also kein Licht und keine Farbe, kein Laut und kein Ton, keine Wärme oder Kälte, so wenig wie Schmerz, sondern nur gleichgültige Bewegungen der Materie. Mit den empfindenden Wesen werden auch Licht und

*) Wir sagen: „zum Theil durch Kant selbst", insofern nämlich, als, wie im Obigen vorkam, diesem die objective Existenz der Gegenstände der Außenwelt als Dinge an sich selbst wenigstens schon unsicher wurde.

Ton begraben, und wenn einmal ein Zeitpunkt eintreten sollte, wo alle lebendige Kraft auf dem Erdballe in Spannkraft gefesselt ist, dann ist der Bewegung der Materie Stillstand geboten, und ein mit allen Sinneswerkzeugen ausgerüsteter Mensch würde, wenn er unter solchen Umständen zu leben vermöchte, nichts mehr von der Außenwelt wahrnehmen" (Voit a. a. O. S. 7 u. 8).

Nach den so eben dargelegten und unzweifelhaft feststehenden Ergebnissen der neueren Wissenschaft läßt sich in dem unermeßlichen Naturganzen leicht und ungezwungen im allgemeinen ein Dreifaches unterscheiden: Materie in der Form von Atomen, physikalische oder mechanische Bewegungen der Atome und Sinnensubjecte, welche durch Einwirkung der bewegten Atome auf ihren Organismus ebenfalls in bestimmte Bewegungen versetzt werden und auf Veranlassung dieser zu Empfindungen und Vorstellungen der äußeren Gegenstände sich erheben. Mit den sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen in Menschen und Thieren tritt demnach in der Natur etwas auf, was in der ganzen Unermeßlichkeit ihres Umfanges außer dem Bereiche der Sinnensubjecte nicht zu finden ist, ja mit dem sich hier schlechterdings nichts auch nur vergleichen läßt. Zwar haben die Erzitterungen der sensiblen Nerven und des Gehirns der Sinnensubjecte mit denen der Dinge außer ihnen denselben Character, denn jene wie diese sind an sich nichts als rein physikalische oder, mit Voit zu reden, gleichgültige Bewegungen von Materie. Aber jene physikalische und insofern rein objective Bewegung im Gehirn „löst" in diesem einen Vorgang „aus", der im Vergleich zu jener eine ganz andere Beschaffenheit zeigt, indem er einen subjectiven Character an sich trägt, wodurch er auch der Gleichgültigkeit für das Sinnenwesen enthoben und für dasselbe von großer Bedeutung wird. Es sind dies, wie bekannt, die Vorgänge der sinnlichen Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung u. s. w. Wir sagen: die Atombewegungen des Gehirns „lösen" diese Vorgänge „aus", um uns der von der Naturwissenschaft fast allgemein recipirten Ausdrucksweise für einen Augenblick anzuschließen, wiewohl wir uns nicht verbergen

können, daß der Ausdruck selbst mangelhaft ist und gegen einen andern bessern ausgetauscht werden sollte. Das Wort: „auslösen" stellt die erwähnten subjectiven Erscheinungen zu sehr als bloß passive Vorgänge in dem Gehirn dar, während das letztere doch offenbar nicht bloß ihr passiver Träger ist, in und an dem sie sich abspielen, sondern die Ursache, welche sie durch eigene Activität erzeugt und in sich hervorbringt. Denn die Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. als subjective Gebilde des Gehirns, d. i. insofern, als dieses in ihrer Hervorbringung sich activ erweist, können diesem nicht ebenso von einer fremden Ursache übergeben werden wie die physikalischen Atombewegungen, auf Veranlassung deren jene selbst eintreten; vielmehr kann eben das, was die Empfindungen u. s. w. erst zu Empfindungen macht, nämlich das subjective Element an ihnen auch nur aus dem Gehirne oder dem Subjecte selbst stammen; nur dieses, nicht etwas anderes, muß die dasselbe bewirkende Ursache seyn. Diesem Sachverhalte entsprechend suchen wir unsererseits den Ausdruck: „auslösen" zu vermeiden. Statt dessen schreiben wir dem Sinnensubjecte die Fähigkeit oder das Vermögen zu, im Anschluß an seine Gehirnaffectionen und auf Veranlassung derselben die Empfindungen u. s. w. selbstthätig in sich zu bilden oder zu erzeugen. Aber wie werden dieselben von dem Sinnensubjecte in ihm erzeugt? Mit dieser Frage stehen wir, wenigstens nach einer Richtung hin, an einem derjenigen Punkte, in Beziehung auf welche schon Kant daran erinnert hat, daß „es ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einsicht sey, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle". Denn wird die von Kant eingeschärfte Vorsicht nicht beachtet, so könnte es Einem auch hier wohl begegnen, daß man sich „durch eine an sich ungereimte Frage zu ungereimten Antworten verleiten ließe und den belachenswerthen Anblick gäbe, daß Einer (wie die Alten sagen) den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält" (II, 61).

Die Frage nach dem Wie des Erzeugtwerdens unserer sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. zu beantworten ist nämlich, wenn sie im eigentlichen und strengen Sinne ge-

nommen wird, einfach unmöglich. Wir wissen oder können wenigstens wissen, daß jene subjectiven Erscheinungen von dem Sinnensubjecte als solchem, d. i. von dem Gehirne hervorgebracht werden, ferner daß dieses auf Veranlassung bestimmter physikalischer Reize oder Affectionen geschieht, in welche das Gehirn durch fremde Einwirkung auf dasselbe versetzt worden, endlich daß die Bestimmtheit (Qualität) der Empfindung, Vorstellung u. s. w. einerseits von der Beschaffenheit des in das Gehirn eingeführten Reizes, also in größerer Entfernung auch von der Beschaffenheit des auf das Gehirn einwirkenden äußeren Gegenstandes und andererseits ebensosehr von der Beschaffenheit des gegen jenen Reiz reagirenden Sinnensubjects (Gehirns) oder von der Art und Weise seiner Rückwirkung bedingt und abhängig ist. Aber wir wissen nicht und können auch nicht wissen, *wie* das Sinnensubject oder sein Gehirn es anstellt, um aus einem physikalischen Reize oder einem rein mechanischen Bewegungsvorgange in ihm eine solche Erscheinung zu machen, wie wir sie bei den Worten: Empfindung, Vorstellung u. s. w. im Sinne haben. In Beziehung auf die Frage: *Wie* „die (zum Gehirn organisirte) Materie" oder wie „das in Neuroglia gebettete und mit warmem arteriellen Blut unter richtigem Drucke gespeiste Convolut von Ganglienkugeln und Nervenröhren" zu denken vermöge, gilt in der That ein- für allemal der von *Du Bois-Reymond* abgegebene Wahrspruch: Ignorabimus.*) Aber das gilt nicht bloß

*) Vergl. „Ueber die Grenzen des Naturerkennens." 4. Aufl. Leipzig 1876. S. 39. In dem hier angezogenen und zur Zeit mit großem Beifalle aufgenommenen Vortrage wird von Du Bois außerdem auch noch die Möglichkeit einer Erkenntniß dessen, „*was* Materie und Kraft seyen", in Abrede gestellt (S. 39). Allein hiermit liefert der Naturforscher nur wieder den Beweis, daß, um die Grenze der menschlichen Erkenntnißfähigkeit richtig zu bestimmen, die Kenntniß der Natur und ihres Lebens allein nicht genügt, sondern daß dazu, wie zu vielem andern, vor allem eine gründliche in die Tiefe des Menschengeistes hinabsteigende Philosophie durchaus erforderlich ist. Denn die Frage nach dem *Wie* des Denkens (des Gehirns) und nach dem *Was* der Materie und Kraft dürfen in Beziehung auf die Möglichkeit ihrer Beantwortung nicht auf die gleiche Linie gestellt werden; jene ist schlechthin unlösbar, diese kann und wird von der Wissenschaft schon gegeben werden.

bezüglich des Wie der Bildungsweise unserer sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w., sondern es gilt von dem eigentlichen Wie *aller* Vorgänge zwischen Himmel und Erde, denn immer und überall ist das Wie des Werdens im eigentlichen Sinne für den Menschen unerkennbar, so daß vernünftigerweise in ihm nicht einmal ein Object der wissenschaftlichen Untersuchung erschaut werden kann. Dieses *Wie* ist aber auch die einzige Grenze der menschlichen Erkenntnißfähigkeit, wohingegen das *Was* der Dinge ohne jede Ausnahme von ihr entdeckt werden kann und in dem grenzenlosen Fortgange ihrer Bemühungen auch wohl mehr und mehr enthüllt werden wird. Es verdient nicht unerwähnt gelassen zu werden, daß *A. Günther* schon vor Jahren diesen Sachverhalt vollkommen richtig durchschaut und in seinen zahlreichen Schriften mit aller nur wünschenswerthen Bestimmtheit ausgesprochen hat; zugleich ist es seinem außergewöhnlichen Scharf- und Tiefsinne gelungen, den Grund zu erspähen, um dessentwillen das eigentliche Wie für alle Ewigkeit ein verschleiertes Bild zu Sais seyn und bleiben wird. Derselbe liegt in nichts anderm als in der Thatsache, daß „im Geiste (des Menschen) als bedingtem Wesen die Momente der *Reflexion* (der höheren wie der niederen) nie und nimmer mit den Momenten des *Lebens* zusammenfallen können, eben weil der Geist in seiner Bedingtheit in die Lebensthätigkeit versetzt wird ohne es zu wollen" (A. Günther u. J. H. Pabst: „Janusköpfe für Philosophie u. Theologie." Wien 1834. S. 273).

Dem Vorhergehenden zufolge bilden die Grundlage, über welcher die sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. in

Freilich ist Du Bois von diesem Ziele weit entfernt, so lange er in der falschen Vorstellung noch lebt, daß „der Materie und Kraft auch wieder eine (von ihnen verschiedene und zu unterscheidende) Substanz zu Grunde liege", und dann auf Grund dieser falschen Vorstellung die Frage aufwirft: „ob, wenn wir das Wesen von Materie und Kraft begriffen, wir nicht auch verständen, wie die ihnen zu Grunde liegende Substanz unter bestimmten Bedingungen empfinden, begehren und denken könne" (S. 38). Im Widerspruche hierzu heißt es auf der folgenden Seite: „Gegenüber dem Räthsel, was Materie und Kraft seyen, und wie *sie* zu denken vermögen" u. s. w.

Mensch und Thier sich erheben, diejenigen Erzitterungen oder mechanischen Bewegungen, in die das Gehirn durch Einwirkung auf dasselbe von außen versetzt worden. „Wir blicken mit unserm Geiste nicht in die Außenwelt hinaus, wie man gewöhnlich meint, sondern wir müssen geduldig warten, ob von letzterer Boten ihren Weg zu uns finden" (Voit a. a. O. S. 7). Aber selbst diese Boten, welche allein uns von den Gegenständen der Außenwelt berichten, — was haben sie uns von denselben zu sagen und welcherlei Aufschlüsse können wir aus ihrer Mittheilung erwarten? Es wurde bereits hervorgehoben, daß die anschaulichen Bilder, welche wir in Gestalt von Licht, Farben, Tönen u. s. w. auf Veranlassung jener Mittheilungen von den Gegenständen der Außenwelt entwerfen, ihrer Qualität nach lediglich subjectiver Natur sind und uns die objective Beschaffenheit der letzteren in keiner Art zum Bewußtseyn bringen. Die aus der Außenwelt zu uns gelangenden Boten, d. i. die durch jene in unserm Gehirne erregten Bewegungsvorgänge sind demnach in keiner Weise Bilder oder Abbildungen der Gegenstände der Außenwelt, sondern sie sind nur Zeichen, welche uns darauf aufmerksam machen, daß außer uns etwas sey, ohne uns zugleich auch zu sagen, was es sey oder welche Beschaffenheit es an sich trage. „Aus den von den Objecten erhaltenen Zeichen, schreibt Voit, setzen wir uns ein Bild derselben zusammen. Die Art des von uns geschaffenen Bildes ist selbstverständlich wesentlich abhängig von der Natur unseres Bewußtseyns (besser: unserer selbst als des empfindenden und vorstellenden Subjects), auf welches die Stöße der Außenwelt einwirken. Zu dem Ende muß die Empfindung in einer bestimmten Beziehung stehen zu der äußeren erregenden Ursache, sie muß sich in gesetzmäßiger Weise mit der letztern ändern. Aber das von uns componirte Bild entspricht nicht dem äußern Objecte; die Objecte und unsere Vorstellungen davon lassen sich gar nicht mit einander vergleichen. Da wir die Dinge an sich nicht erfassen, so wissen wir auch nichts von ihren wirklichen Eigenschaften; diese bleiben uns vielmehr als Gegenstände einer andern unzugänglichen Welt verschlossen. Das,

was wir von den Dingen erfahren, sind bloß Zeichen oder Symbole, welche wir an die Stelle der Dinge setzen und zu weiteren Gedankenoperationen und Handlungen gebrauchen. In ähnlicher Weise benützt z. B. der Chemiker für den Sauerstoff ein Zeichen (O), mit dem er bestimmte Begriffe verbindet, die ihm sofort beim Erblicken des Zeichens gegenwärtig sind, ohne daß das Zeichen dem wirklichen Sauerstoff in seinen Eigenschaften gleicht" (a. a. O. S. 13 u. 14). Aber erfahren wir, wie Voit in diesen Aussprüchen behauptet, durch die in Rede stehenden Zeichen in der That „nichts von den wirklichen Eigenschaften der Dinge"? „Bleiben uns diese vielmehr als Gegenstände einer andern unzugänglichen Welt verschlossen?" Mit diesen Fragen sind wir wieder an einem derjenigen Punkte angelangt, bei deren Beurtheilung der Forscher große Vorsicht und Behutsamkeit anzuwenden hat, wofern er den Werth unseres Erkennens bezüglich seiner Objectivität nicht zu gering anschlagen und das Schiff der Wissenschaft in das Fahrwasser des Skepticismus leiten will. Offenbar hätte Voit diese Klippe nicht vermieden, wofern man die zuletzt ausgehobenen Aussprüche desselben ernstlich nehmen würde. Aber er selbst erklärt sehr deutlich den Sinn, in welchem er sie verstanden wissen will, durch die ihnen vorausgeschickten Worte: „Die Empfindung muß in einer bestimmten Beziehung stehen zu der äußeren erregenden Ursache, sie muß sich in gesetzmäßiger Weise mit der letzteren ändern." Hiermit ist das vollkommen Richtige präcis und scharf ausgesprochen. Es ist dieselbe Gränze, in welche auch ein anderer Naturforscher der Gegenwart, H. Helmholtz, die Objectivität unseres Erkennens der Außenwelt einschließt, wenn er schreibt: „Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigenthümlichkeit der äußeren Einwirkung, durch welche sie erregt wird, eine Nachricht gibt, kann sie als ein Zeichen derselben gelten, aber nicht als ein Abbild. Denn vom Bilde verlangt man irgendeine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande, von einer Statue Gleichheit der Form, von einer Zeichnung Gleichheit der perspectivischen Projection im Gesichtsfelde, von einem Gemälde

aha!

auch noch Gleichheit der Farben. Ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Aehnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist. Die Beziehung zwischen beiden beschränkt sich darauf, daß das gleiche Object, unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen hervorruft, und daß also ungleiche Zeichen immer ungleicher Einwirkung entsprechen."

„Der populären Meinung gegenüber, fährt Helmholtz fort, welche auf Treue und Glauben die volle Wahrheit der Bilder annimmt, die uns unsere Sinne von den Dingen liefern, mag dieser Rest von Aehnlichkeit, den wir anerkennen, sehr geringfügig erscheinen. In Wahrheit ist er es nicht; denn mit ihm kann noch eine Sache von der allergrößesten Tragweite geleistet werden, nämlich die Abbildung der Gesetzmäßigkeit in den Vorgängen der wirklichen Welt. Jedes Naturgesetz sagt aus, daß auf Vorbedingungen, die in gewisser Beziehung gleich sind, immer Folgen eintreten, die in gewisser anderer Beziehung gleich sind. Da Gleiches in unserer Empfindungswelt durch gleiche Zeichen angezeigt wird, so wird der naturgesetzlichen Folge gleicher Wirkungen auf gleiche Ursachen auch eine ebenso regelmäßige Folge im Gebiete unserer Empfindungen entsprechen."

„Wenn Beeren einer gewissen Art beim Reifen zugleich rothes Pigment und Zucker ausbilden, so werden in unserer Empfindung bei Beeren dieser Form rothe Farbe und süßer Geschmack sich immer zusammen finden."

„Wenn also unsere Sinnesempfindungen in ihrer Qualität auch nur Zeichen sind, deren besondere Art ganz von unserer Organisation abhängt, so sind sie doch nicht als leerer Schein zu verwerfen, sondern sie sind eben Zeichen von Etwas, sey es etwas Bestehendem oder Geschehendem, und was das Wichtigste ist, das Gesetz dieses Geschehens können sie uns abbilden" („Die Thatsachen in der Wahrnehmung." Berlin 1879. S. 12 u. 13).

Auch die Naturwissenschaft unserer Tage sieht sich also genöthigt, noch „einen Rest von Aehnlichkeit" zwischen unseren Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen u. s. w. und den diese in uns erregenden oder besser veranlassenden Gegenständen

der Außenwelt anzuerkennen und stehen zu lassen. Jene sind auch ihr „nicht leerer Schein", sondern sie sind Zeichen, aber Zeichen „von Etwas, sey es etwas Bestehendem oder Geschehendem". Kann denn, wenn es so ist, woran sich nach den von der Physiologie beigebrachten exacten Beweisen gar nicht zweifeln läßt, nicht doch noch von einer Objectivität unserer Erkenntniß der Gegenstände der Außenwelt mit Fug und Recht die Rede seyn? Läßt sich nicht nach wie vor mit vollem Ernste noch behaupten, daß wir in der That „die wirklichen Eigenschaften der Dinge" erkennen und daß diese uns nicht „als Gegenstände einer andern unzugänglichen Welt verschlossen bleiben?" Nach der Lehre der Physiologen sind unsere Sinnesempfindungen Zeichen „von Etwas, sey es Bestehendem oder Geschehendem". Nach der Lehre derselben Physiologen gibt es aber „außerhalb von uns", nämlich in dem Umkreise der Natur, die wir in dem Vorhergehenden öfters in den Begriff der Außenwelt zusammengefaßt haben, „nichts weiter als die Atome der Materie, die sich in Ruhe oder Bewegung befinden", also Bestehendes als Materie und Geschehendes als Bewegung der Materie. Wäre es überhaupt möglich, daß irgendwelche Atome jemals in absoluter Ruhe sich befänden, so würden sie wenigstens für uns während der Zeit ihrer Ruhe so gut wie nicht vorhanden seyn. Dasselbe würde ebenfalls der Fall seyn, wenn die betreffenden Atome zwar in Bewegung sich befänden, aber in einer Bewegung, die entweder thatsächlich uns nicht rührt oder doch in einer Art, die nicht vermögend wäre, uns zur Bildung einer Sinnesempfindung zu veranlassen. Die Begriffe der absoluten Ruhe der Atome und der zuletzt erwähnten Art von Bewegung derselben können und müssen wir daher ohne weiteres aus der Reihe des für uns Vorhandenen ausstreichen; von ihm können wir weder eine wahre noch eine falsche, weder eine objective noch eine subjective Empfindung oder Wahrnehmung haben, weil wir gar keiner Empfindung desselben fähig sind. Wie steht es dagegen mit dem in der That für uns Existirenden, mit den materiellen Gegenständen, welche durch ihre Einwirkungen auf uns zur

Bildung von Empfindungen und Vorstellungen sollicitiren? Gibt es in der Außenwelt nur ein Zweifaches: Bestehendes und Geschehendes, Atome und ihre Bewegung, und sind unsere Sinnesempfindungen in der That Zeichen von diesem Bestehenden oder Geschehenden, — wo in aller Welt soll dann noch ein Grund vorliegen, der uns veranlassen könnte, an der Erkennbarkeit des Ansichs der Dinge und ihrer wahren oder eigentlichen Eigenschaften zu zweifeln? Ist in diesem Falle die Möglichkeit der in Rede stehenden Erkenntniß nicht von vornherein zum wenigsten durchaus wahrscheinlich? Redet ja doch auch Helmholtz von unseren Empfindungen und Wahrnehmungen als Zeichen der äußeren Gegenstände wie von einer Sache, mit der sich noch eine Leistung von der allergrößten Tragweite vollbringen lasse, nämlich die Abbildung der Gesetzmäßigkeit in den Vorgängen der wirklichen Welt oder die Erkenntniß der Gesetze des Geschehens.

O Kant!

Die physiologischen und erkenntnißtheoretischen Untersuchungen der neueren Zeit haben demnach keineswegs dargethan, daß eine objective Erkenntniß der materiellen Außenwelt für den Menschen unmöglich sey, wohl aber haben sie ein- für allemal bewiesen, daß wir in den Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen, mit einem Worte: in den anschaulichen Bildern, welche die Sinne uns von den Gegenständen derselben überliefern, jene objective Erkenntniß nicht besitzen. Die Bilder der Sinnlichkeit führen uns in eine Zauberwelt, deren weitaus meisten Bestandtheile nur unsere eigenen Schöpfungen sind. Es gibt also, mit Kant zu reden, in der That „eine natürliche und unvermeidliche Dialektik", zwar nicht, wie jener will, „der reinen Vernunft", wohl aber der Sinnlichkeit, — eine Dialektik; in die „sich nicht etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat", sondern die der Sinnlichkeit „unhintertreiblich anhängt" und die selbst dann, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, uns vorzugaukeln (II, 242). Denn auch das ist eine unbestreitbare

O Kant!

Thatsache, daß selbst der gewiegteste aller Philosophen und Physiologen, nachdem er mit der denkbar größten Schärfe und Genauigkeit die lediglich subjectiven Elemente unserer sinnlichen Vorstellungsbilder nachgewiesen, dennoch nicht im Stande ist, aus seiner Anschauung der Außenwelt jene Elemente zu entfernen und diese in einem rein objectiven Abdrucke seinen Sinnen zu vergegenwärtigen. Obgleich wir seit der Entdeckung des Kopernicus sehr wohl wissen, daß nicht die Sonne alle Tage ihren Lauf um die Erde vollendet, sondern daß wir es sind, die sich mit dem Planeten, den wir bewohnen, um die Sonne bewegen, so sehen wir doch letztere nach wie vor jeden Morgen im Osten auf- und jeden Abend im Westen untergehen, — ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß Wissen und Sinneswahrnehmung keineswegs identisch sind und daß der Mensch als wissendes oder erkennendes Subject die Aufgabe hat, sich selbst als sinnlich wahrnehmendes Subject im Fortgange der Zeiten mehr und mehr zu rectificiren. Diese Aufgabe ist gegenwärtig in einem Umfange gelöst wie nie zuvor. Der fortschreitenden Wissenschaft unserer Tage ist es endlich gelungen, das Gewebe unserer sinnlichen Erkenntniß vollständig zu entwirren und die Kette, welche die Natur zu demselben liefert und die seinen objectiven Bestand ausmacht, von dem Einschlage, den wir als subjective Zuthat in dasselbe verarbeiten, scharf und lichtvoll zu sondern. Da hat sich denn das überraschende Resultat ergeben, daß beinahe die ganze Art, wie wir die Gegenstände der Außenwelt empfinden, wahrnehmen oder anschauen, lediglich von uns herrührt, während außerhalb der empfindenden und wahrnehmenden Subjecte nichts als empfindungslose mechanisch bewegte materielle Atome vorhanden sind. Würden wir die Dinge in ihrer reinen Objectivität als das, was sie an sich sind, ohne die uns unvermeidliche Zuthat unserer Sinnlichkeit anschauen, so würden wir uns in eine trostlose Oede versetzt sehen, in der wir nicht einen Tag leben wollten, denn aus ihr wäre alles Licht- und Farbenspiel, alle „Abendwindeskühle", aller „Blumen-Würzgeruch und Duft", aller melodische Gesang,

kurz alles und jedes, was für uns als empfindende Subjecte von Interesse seyn kann, verschwunden und weggebannt. Wir haben demnach alle Ursache zur Freude darüber, daß unsere Sinnlichkeit als Empfindungs- und Anschauungsvermögen uns in eine Welt einführt, die als solche zwar nur in unserm Kopfe besteht, denn hierdurch allein erhält das, was außer uns besteht, einen Reiz für uns und erweckt unsere Theilnahme und unser Interesse. Es ist zu jener Freude noch um so mehr Grund vorhanden, als es andererseits der Wissenschaft in ihrem stillen Gange durch die Weltgeschichte mehr und mehr gelingt, den Zauber, welchen die Sinnlichkeit über die Gegenstände der Außenwelt verschwenderisch ausgießt, auch in seinem eigentlichen Character zu erkennen und hierdurch das Wort des Dichters zu erfüllen:

„Irrthum verläßt uns nie; doch ziehet ein höher Bedürfniß
Immer den strebenden Geist leise zur Wahrheit hinan." *)

Aber ob dieses „höher Bedürfniß" auch derselben Sinnlichkeit inne wohnt und von ihr befriedigt wird, welche uns eine Welt vorgaukelt, die in eben der Gestalt, wie jene sie uns vorgaukelt, d. i. als objective Wirklichkeit nicht vorhanden ist? Die Untersuchung dieses Gegenstandes will nicht, wie zum großen Nachtheile der Wissenschaft von Philosophen und Naturforschern so oft geschehen ist, über's Knie gebrochen seyn; ihre sorgfältige und glückliche Erledigung führt in Tiefen, in denen für den Philosophen bis jetzt ungeahnte Goldkörner verborgen liegen und von wo der verderblichste und folgenreichste Irrthum der Kantischen Erkenntnißtheorie, nämlich die Lehre, daß aller Inhalt unseres Erkennens lediglich a posteriori gegeben und auf die Eindrücke der Sinnlichkeit beschränkt sey, von Grund aus sich beseitigen läßt.

5. Wäre das erwähnte „höher Bedürfniß" in der That der Sinnlichkeit als solcher immanent und hätte dieselbe auch die Fähigkeit, das durch ihre eigene Natur ihr auferlegte Bedürfniß

*) Goethe's S. W. in 40 Bänden. Stuttgart u. Tübingen 1840. I, 311.

mehr und mehr zu befriedigen, so würde dieselbe ohne alle Umschweife als ein Erkenntnißvermögen erscheinen, von dem eine klare und widerspruchslose Vorstellung sich zu machen sehr schwer, vielleicht unmöglich seyn müßte. Die Sinnlichkeit schaut die Welt der materiellen Gegenstände mit einer Menge subjectiver Zuthaten an, wodurch sie von jener Bilder sich vorführt, denen in der Wirklichkeit der Dinge nichts correspondirt. Zwar ist die Sinnlichkeit in Folge der Wechselwirkung, in welcher sie sich zu den äußeren Gegenständen befindet, im Besitze weniger Elemente, die ihr eben von diesen Gegenständen zufließen, und die, rein aufgefaßt, — wenn anders eine solche Auffassung derselben möglich wäre — ihr eine objective Anschauung der Dinge vermitteln würden. Aber mag eine solche reine Auffassung derjenigen Einwirkungen, die ein erkennendes Wesen von materiellen Gegenständen empfängt, an sich möglich seyn oder nicht, worüber wir schwerlich zu irgend einer Zeit werden entscheiden können, jedenfalls ist sie der Sinnlichkeit des Menschen und ohne Zweifel auch der mit ihm auf Erden lebenden Thiere nicht möglich. Die Sinnlichkeit des Menschen muß bei der Verarbeitung ihrer empfangenen Eindrücke in Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen u. s. w. Bilder componiren, deren Qualität und Bestimmtheit zum weitaus größten Theil ihr eigenes Werk ist, so daß die Welt unserer sinnlichen Vorstellungen auf eine Welt außer uns zwar hinweist und auf eine solche auch bezogen wird, aber ohne daß zugleich jene auch ein treues Abbild von dieser wäre oder jemals werden könnte. Der Mensch als wissendes oder erkennendes Subject kann sich, wie dargethan, von dem Truge, in welchen die Sinne ihm die Welt einhüllen, befreien, aber der Mensch als sinnlich empfindendes und wahrnehmendes Subject kann es nicht. Denn hat derselbe in seiner Eigenschaft als wissendes Subject nach langer Bemühung diese Aufgabe auch vollbracht, so ist er in seiner Eigenschaft als Sinnenwesen dennoch nach wie vor genöthigt, die materiellen Gegenstände ganz ebenso zu empfinden und anzuschauen, wie wenn die Wissenschaft noch nichts geleistet und die subjectiven Elemente

der Sinnesfunctionen von den objectiven noch nicht unterschieden hätte. Kann bei diesem Sachverhalt, so fragen wir, der Mensch als wissendes oder erkennendes Subject mit ihm selbst als einem sinnlich empfindenden und anschauenden Subjecte schlechthin identisch seyn? Ist es denkbar, daß ein der Empfindung und Anschauung fähiges Wesen, der Mensch als Sinnen-Individuum, mit eben demselben Vermögen, mit welchem er jene subjectiven Formen ausprägt und mit unabänderlicher Nothwendigkeit ausprägen muß, sich auch über jene Formen erhebt, sie in ihre gänzlich heterogenen Elemente analysirt und hierdurch die trügerischen Nebel zerstreut, in welche die Sinnlichkeit unvermeidlich ihn einhüllt, um sich durch den Sinnentrug hindurch der reinen objectiven Wahrheit zu bemächtigen? Kann denn die Sinnlichkeit ihr eigenes Werk zerstören und doch an die Erneuerung dieses Werkes ewig gebunden seyn? Oder soll Kant's Wort überall sonst, nur nicht in dem Gebiete unseres sinnlichen Empfindungs- und Anschauungsvermögens Geltung haben, — das Wort, daß „keine Kraft der Natur von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen könne"? (II, 239). Schon diese und ähnliche Reflexionen deuten mit Bestimmtheit darauf hin, daß die Functionen des Wissens und Erkennens im Menschen nicht aus einem und demselben Vermögen entspringen können, aus welchem die sinnlichen Empfindungen und Anschauungen desselben geboren werden, und daß die Sinnlichkeit, welche oder insofern sie die Bildnerin von letzteren ist, nicht auch zugleich diejenige Causalität seyn kann, welcher die ersteren ihren Ursprung zu verdanken haben. Wer auch der verborgene Erzeuger derjenigen Formen in uns seyn mag, in welchen unser Wissen und Erkennen sich darstellt, so viel ist hier zum wenigsten schon sehr wahrscheinlich, daß das sinnliche Empfindungs- und Anschauungsvermögen er nicht ist, weil dieses sonst mit Fähigkeiten ausgerüstet gedacht werden müßte, deren Vereinigung in einem und demselben Vermögen, weil sie in ihren Wirkungen gegenseitig sich aufheben, unmöglich erscheint. Dasselbe Resultat und zwar in einer Form, die durch verstärkte Gründe eine neue, unzerstör-

bare Stütze für seine Richtigkeit enthalten wird, werden wir auch erzielen, wenn wir uns bezüglich unserer sinnlichen Erkenntniß der im Folgenden näher bestimmten Untersuchung, die wir bis jetzt noch nicht einmal haben berühren können, zuwenden, und wenn es der Wissenschaft in ihrer fortschreitenden Entwickelung gelingen sollte, dieselbe endlich einmal zu einem glücklichen und unanfechtbaren Abschlusse zu bringen.

In dem Vorhergehenden wurde dargethan, daß unsere sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen, mit einem Worte: unsere Sinnen-Erkenntnisse aus einer zweifachen toto coelo verschiedenen Klasse von Elementen, aus subjectiven und objectiven, sich zusammensetzen. Die ersteren, bei deren Betrachtung allein wir bis jetzt verweilten, stammen sämmtlich aus dem die Gegenstände der Außenwelt wahrnehmenden Subjecte und haben insofern alle denselben Ursprung. Allein die eben angestellten Reflexionen haben uns die Vermuthung nahe gelegt, daß dieses Subject selbst möglicherweise schon ein sehr complicirtes Gebilde sey und daß in Folge dessen die mannichfaltigen Gedankenformen desselben, obgleich sie als seine Bildungen zwar alle in ihm geboren werden, dennoch nicht auch schon alle aus einer und derselben in dem Subjecte gelegenen Quelle entspringen mögen; es ist möglich und, wie wir gesehen haben, sogar sehr wahrscheinlich, daß letzteres nicht der Fall ist und daß dem Subjecte je nach der besondern Klasse, welchem ein in seinen Gedanken- und Erkenntnißformen zu verwendendes subjectives Element angehört, auch ein besonderes Vermögen zur Erzeugung desselben zu Gebote steht. Bei dieser Sachlage ist nun aber auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die subjectiven Elemente selbst unserer sinnlichen Erkenntniß nicht einen und denselben Ursprung haben, sondern daß sich unter dieselben auch solche mischen, welche nicht der Sinnlichkeit entstammen und deren eigentliche Geburtsstätte demnach ein Land ist, das erst entdeckt werden muß, wofern unser Urtheil über die Entstehungsweise aller Sinnen-Erkenntniß ein vollkommen klares, erschöpfendes und begründetes werden

soll. Hiermit stehen wir an einer Aufgabe, der auch Kant, wie sie es in der That verdient, ein sehr erhebliches Gewicht zugeschrieben, indem er von ihr gesteht, daß er auf sie jederzeit „sein größtes Augenmerk" gerichtet habe. Dieselbe besteht darin, nicht nur „die (verschiedenen und mannichfaltigen) Erkenntnißarten (wie: Empfinden, Vorstellen, Wahrnehmen, Wissen u. s. w.) sorgfältig zu unterscheiden, sondern auch alle*) zu jeder derselben gehörige Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell abzuleiten" (III, 97) oder, wie wir uns lieber ausdrücken möchten, die Elemente einer jeden unserer Erkenntnißarten nicht bloß auf ihren subjectiven oder objectiven Ursprung zu untersuchen, sondern bezüglich der ersteren auch noch die Frage an das Subject zu stellen, welches in jedem einzelnen Falle das Vermögen sey, durch das dieselben von ihm erzeugt oder hervorgebracht werden.**) An der Lösung dieser Aufgabe haben wir uns vor allem anderen zu versuchen. Wir werden finden, daß Kant, wiewohl er ihre Bedeutung und Tragweite vollkommen durchschaut, mit seinen auf ihre Erledigung gerichteten Bemühungen doch keineswegs glücklich gewesen, vielmehr gerade durch diese auf Bahnen geleitet wurde, die ihn mehr und mehr von dem schmalen Wege, der allein zur Erkenntniß der Wahrheit führt, entfernen mußten.

Alle Sinnen-Erkenntnisse, welche auf Veranlassung fremder Einwirkungen auf uns von uns hervorgebracht werden, haben

*) Hier steht in dem Texte „allein", was offenbar ein Druckfehler ist und gegen „alle" ausgetauscht werden muß.

**) Auch II, 648 u. 649 characterisirt Kant die von uns näher umschriebene Aufgabe als eine solche „von der äußersten Erheblichkeit"; er erblickt hier ihre Obliegenheit darin, „Erkenntnisse, die ihrer Gattung und (ihrem) Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu isoliren und sorgfältig zu verhüten, daß sie mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemisch zusammenfließen". Daher vergleicht er den Philosophen mit dem Chemiker; was dieser „beim Scheiden der Materien .... thue, das liege noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Antheil, den eine besondere Art der Erkenntniß am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß sicher bestimmen könne".

bei mancher Verschiedenheit doch auch manche Aehnlichkeit mit einander, welche beide von dem Philosophen allseitig gewürdigt seyn wollen, ehe er sich Hoffnung machen darf, daß ihm der Aufbau einer gründlichen und befriedigenden Theorie jener Erkenntnisse jemals gelingen könne.

Was zunächst die Verschiedenheit unserer sinnlichen Erkenntnisse oder Sinnesempfindungen angeht, so ist dieselbe im wesentlichen doppelter Art, je nachdem entweder Empfindungen desselben Sinnes oder verschiedener Sinne in Betrachtung gezogen werden. Wir können den hier zur Verhandlung stehenden Gegenstand nicht lichtvoller und gründlicher auseinander setzen, als dieß in der bereits angezogenen Schrift von Helmholtz geschehen ist, weßhalb wir die Ausführungen des großen Physiologen wörtlich folgen lassen. „Der am tiefsten eingreifende, heißt es, ist der Unterschied zwischen Empfindungen, die verschiedenen Sinnen angehören, wie zwischen blau, süß, warm, hochtönend; er ist so eingreifend, daß er jeden Uebergang vom einen zum andern, jedes Verhältniß größerer oder geringerer Aehnlichkeit ausschließt. Ob z. B. Süß dem Blau oder Roth ähnlicher sey, kann man gar nicht fragen. Die zweite Art des Unterschieds dagegen, die minder eingreifende, ist die zwischen verschiedenen Empfindungen desselben Sinnes; bei ihnen ist Uebergang und Vergleichung möglich. Von Blau können wir durch Violett und Carminroth in Scharlachroth übergehen und z. B. aussagen, daß Gelb dem Orangeroth ähnlicher sey als dem Blau." Helmholtz bezeichnet den ersteren Unterschied als einen solchen der Modalität der Empfindung oder mit J. G. Fichte, welcher die Empfindungen je eines Sinnes Qualitätenkreis nannte, als Unterschied der Qualitätenkreise, den zweiten als einen solchen der Qualität. Was die physiologischen Forschungen der neueren Zeit über die diese Verschiedenheiten in unseren Empfindungen bewirkende Ursache ermittelt haben, ist in der Hauptsache Folgendes.

„Jener tief eingreifende Unterschied (der Modalität oder der Qualitätenkreise) hängt ganz und gar nicht ab von der Art des

äußeren Eindrucks, durch den die Empfindung erregt ist, sondern er wird ganz allein und ausschließlich bestimmt durch den Sinnesnerven, der von dem Eindrucke getroffen worden ist. Erregung des Sehnerven erzeugt nur Lichtempfindungen, ob er nun von objectivem Licht d. h. von Aetherschwingungen getroffen werde oder von electrischen Strömen, die man durch das Auge leitet, oder von Druck auf den Augapfel oder von Zerrung des Nervenstammes bei schneller Bewegung des Blicks." Seit den von J. *Müller* angestellten Untersuchungen kann hierüber kein Zweifel mehr obwalten. „Wie nun (aber) einerseits jeder Sinnesnerv, durch die mannichfachsten Einwirkungen erregt, immer nur Empfindungen aus dem ihm eigenthümlichen Qualitätenkreise giebt: so erzeugen andererseits dieselben äußeren Einwirkungen, wenn sie verschiedene Sinnesnerven treffen, die verschiedenartigsten Empfindungen, diese immer entnommen aus dem Qualitätenkreise des betreffenden Nerven. Dieselben Aetherschwingungen, welche das Auge als Licht fühlt, fühlt die Haut als Wärme. Dieselben Luftschwingungen, welche die Haut als Schwirren fühlt, fühlt das Ohr als Ton. Hier ist wiederum die Verschiedenartigkeit des Eindrucks (besser: der Empfindung) so groß, daß die Physiker sich bei der Vorstellung, Agentien, die so verschieden erschienen wie Licht und strahlende Wärme, seyen gleichartig und zum Theil identisch, erst beruhigten, nachdem durch mühsame Experimentaluntersuchungen nach allen Richtungen hin die vollständige Gleichartigkeit ihres physikalischen Verhaltens festgestellt war."

Es wurde so eben hervorgehoben, daß es in keiner Weise von dem äußern Eindrucke abhänge, ob eine Empfindung in dem Subjecte als Licht-, Schall-, Wärme- u. s. w. Empfindung auftrete, sondern daß dieses einzig und allein bedingt sey von dem den Eindruck nach dem Gehirn leitenden Nerven. Zu welchem Qualitätenkreis eine Empfindung gehört, bestimmt allein der diese vermittelnde Nerv, nicht der auf das Subject von außen statt findende Eindruck. Anders aber verhält es sich „innerhalb des Qualitätenkreises jedes einzelnen Sinnes, wo die Art des

einwirkenden Objects die Qualität der erzeugten Empfindung wenigstens mitbestimmt".*) Hierin kommt jede Empfindung, welchem Sinne dieselbe auch angehören mag, mit allen übrigen Empfindungen sowohl ihres eigenen als der der anderen Sinne vollkommen überein. Zugleich begründet diese Uebereinstimmung diejenige *Aehnlichkeit* aller Empfindungen, auf deren richtige Würdigung zu dem von uns verfolgten Zwecke mehr als auf alles andere es ankommt. Denn einzig und allein dieses Moment der Abhängigkeit des empfindenden Subjects von dem auf dasselbe einwirkenden Objecte ist die Ursache, daß einer jeden unserer Empfindungen eine Beziehung nach außen auf einen realen Gegenstand immanent ist und daß wir durch das Hinausbeziehen unserer Empfindungen zur realen Außenwelt in Beziehung und Wechselwirkung treten. Da erhebt sich denn aber auch die wichtige und durchaus nicht zu umgehende Frage: welches ist die Kenntniß der Außenwelt, die uns aus den sinnlichen Empfindungen als solchen zufließt und allein zufließen kann? Oder: wie würden wir die Gegenstände der Außenwelt empfinden, vorstellen und anschauen und nur anschauen können, wofern sich in unser Erkennen keine andern Elemente einmischten als diejenigen, welche, sey es aus der Sinnlichkeit allein oder aus der Wechselwirkung zwischen ihr und dem auf sie einwirkenden äußern Gegenstande herstammen? Die Beantwortung dieser Frage wird zu dem von uns angestrebten Ziele führen.

Das einzige objective, von den auf uns einwirkenden Gegenständen herrührende Element in unseren Empfindungen sind dem Vorhergehenden zufolge die physikalischen oder mechanischen Bewegungsvorgänge, in welche die sensibeln Nerven unseres Organismus und das Gehirn eben durch jene Einwirkungen versetzt werden. Dieses Element ist in allen Fällen *gleichartig*, denn es ist immer und überall eine so oder so modificirte, der Quantität und Intensität nach zwar verschiedene,

---

*) Diese und die vorher angeführten Stellen finden sich bei Helmholtz a. a. O. S. 8 fg.

aber in ihrer Qualität stets gleiche weil ausschließlich mechanische Bewegung. Die quantitative und intensive Verschiedenheit dieser Bewegungsvorgänge ist wenigstens mit der Grund dafür, daß die innerhalb desselben Sinnes liegenden Empfindungen selbst sowohl ihrer Form oder Qualität nach, d. i. in Beziehung auf Höhe und Tiefe, Helligkeit und Dunkelheit u. s. w. als namentlich auch ihrem Inhalte oder Objecte nach verschieden sind, d. i. auf verschiedene Gegenstände der Außenwelt, die eine Verwechselung mit einander nicht zulassen, als auf ihren realen Inhalt bezogen werden. Wir behaupten hiermit dasselbe, was auch Kant in den Worten ausspricht, daß „unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniß auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht auf's Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seyen" (II, 97). Oder was könnte es seyn, wodurch es geschieht, daß wir die Gegenstände der Außenwelt, z. B. ein Pferd und eine Maus, nicht mit einander verwechseln, als die quantitative Verschiedenheit der Eindrücke, welche der eine und andere dieser Gegenstände auf unsere Sinnlichkeit ausübt und durch welche wir die Vorstellungen dieser Gegenstände zu bilden veranlaßt werden? Verschiedene Einwirkungen von außen rufen in unserm sensibeln Nervensystem verschiedene Atombewegungen wach, welche die Sinnlichkeit zur Bildung verschiedener Vorstellungen mit einer für sie unabänderlichen Nothwendigkeit veranlassen. Wirkt ein Tisch auf mein Auge, so steht es nicht in meiner Macht, auf Veranlassung jener Einwirkung die Vorstellung eines Elephanten zu bilden, sondern die Bestimmtheit der Vorstellung nach Form und Inhalt ist eine mir aufgenöthigte, unvermeidliche. Und eben einzig und allein dieses Moment der Nöthigung oder des Zwanges ist der Grund, welcher uns zu dem Schlusse berechtigt, daß überall da, wo wir in der Tageshelle des Bewußtseyns eine nach Form und Inhalt bestimmt ausgeprägte und gegen alle anderen scharf abgegränzte sinnliche Vorstellung gebildet haben, ihr auch eine



ganz bestimmte äußere Einwirkung auf uns vorhergegangen seyn müsse, die selbst wieder auf ein bestimmtes Object der Außenwelt als ihre Ursache mit Sicherheit hinweist.

Es wurde früher mit Nachdruck die Thatsache constatirt, daß das eigentliche Wie der Bildung sinnlicher Vorstellungen auf Veranlassung mechanischer Nerven- und Gehirn-Erschütterungen für unsere Erkenntnißfähigkeit in ein undurchdringliches Geheimniß eingehüllt sey, welches zu enträthseln nur derjenige versuchen könne, der sich an der Lösung schlechthin unlösbarer Aufgaben nutzlos abzumühen Zeit und Vergnügen finde. In der Frage nach dem Wie der Bildungsweise unserer sinnlichen Vorstellungen liegt für den Denker kein Problem, welches zu lösen er vernünftigerweise sich vorsetzen könnte, wohl aber ist ihm ein solches und zwar der allerwichtigsten eines aufgegeben in der Frage nach dem Antheile, welchen die Sinnlichkeit als solche an dem Inhalte jener Vorstellungen hat und allein haben kann. Bevor wir auf diese Untersuchung näher eingehen, wird vor allem erfordert, uns über den Inhalt der sinnlichen Vorstellungen selbst, soweit er hier in Betrachtung kommt, genau zu orientiren.

So verschieden unsere Vorstellungen der materiellen Gegenstände der Außenwelt ihrer Form nach auch immer seyn mögen, so kommen sie doch alle ohne irgend eine Ausnahme darin überein, daß ihr Inhalt im wesentlichen nur zwei Momente in sich schließt, von denen aber auch keines jemals fehlen und keines mit dem anderen verwechselt werden kann. Diese beiden Momente sind bezeichnet, so oft wir von den Dingen und ihren Eigenschaften reden. Jedem materiellen Gegenstande schreiben wir eine Reihe von Eigenschaften zu, die wir von ihm selbst als dem eigentlichen Dinge unterscheiden. Das Wasser ist flüssig, warm, durchsichtig; die Luft ist schwül, blau, electrisch; das Eisen ist schwer, hart, rostig. Das, was wir bei flüssig, warm, durchsichtig, bei schwül, blau, electrisch, bei schwer, hart, rostig im Gedanken haben, ist offenbar nicht eben dasselbe, was wir mit den Worten Wasser, Luft, Eisen bezeichnen. Jenes sind

Prädikate von diesen als den zugehörigen Subjecten, jenes Eigenschaften von diesen als den eigentlichen Dingen. Ist es etwa möglich, eines der beiden Momente in unseren Vorstellungen der materiellen Gegenstände jemals ausfallen zu lassen? Können wir die Vorstellung des Blauen, der Schwere oder welcher anderen Eigenschaft es sey auch nur bilden, ohne zugleich die Vorstellung eines Stoffes, wie die der Luft, des Eisens u. s. w. mit ihr zu verbinden, jene auf diese zu beziehen und das Object jener von dem dieser zu prädiciren? Oder können wir uns umgekehrt irgend ein (materielles) Ding vorstellen (und denken), ohne zugleich unumgänglich genöthigt zu seyn, ihm eine oder mehrere Eigenschaften zuzuschreiben, durch welche allein das Ding selbst für uns vorstellbar wird? Kann ferner die Vorstellung der Eigenschaften eines Dinges, sey es einer einzelnen unter ihnen oder aller insgesammt, mit der Vorstellung des Dinges selbst identisch gesetzt werden? Wäre dieses der Fall, so müßte es erlaubt seyn, Definitionen aufzustellen, wie folgende: Die Luft ist die Schwüle, Bläue, Electricität oder das Eisen ist Schwere, Härte, Rost u. s. w. — eine Ausdrucksweise, die denjenigen, der sie im Ernste vorbringen wollte, ohne weiteres reif für's Tollhaus erscheinen ließe. Es ist also eine über jeden Zweifel erhabene Thatsache, daß wir in unseren sinnlichen Vorstellungen die Dinge und ihre Eigenschaften, die Subjecte und ihre Prädikate scharf von einander unterscheiden und unterscheiden müssen, so sehr, daß eine Identificirung oder selbst nur eine Verwechselung beider mit einander geradezu zur Unmöglichkeit herabsinkt. Aber wird diese Thatsache nicht doch wieder erschüttert oder wenigstens für eine wissenschaftliche Verwerthung nutzlos durch die feststehenden Ergebnisse, welche die Physiologie und Erkenntnißtheorie der Neuzeit über die sogenannten Eigenschaften der Dinge ermittelt haben?

Die bunte Mannichfaltigkeit, in welcher die Sinnlichkeit die Gegenstände der Außenwelt dem empfindenden und wahrnehmenden Subjecte vergegenwärtigt, ist freilich nicht im Stande gewesen, dem Secirmesser der Wissenschaft Widerstand zu leisten und in ihrem reichen Schmucke als objective Wirklichkeit sich zu behaupten. Ein Stück nach dem andern hat sich der rastlos vorwärts dringenden Forschung als einen von der Sinnlichkeit selbst gewebten Schleier erwiesen, in welchen sie selbst die Gegenstände der Außenwelt nur einhüllt, um ihnen für ihr eigenes Empfinden und Wahrnehmen irgend eine Bedeutung und ein Interesse abgewinnen zu können. Von Prädikaten und Eigenschaften der Dinge, von denen die Sinnlichkeit so Vieles zu erzählen weiß, kann demnach in der That nicht viel Aufhebens mehr gemacht werden; denn die Wissenschaft hat sie im Laufe der Zeiten alle als subjective Zuthaten erkannt, in welchen das Sinnen-Subject die Gegenstände zwar empfindet und anschaut, die aber den letzteren als solchen schlechterdings nicht zukommen und eine objective Wirklichkeit in ihnen gar nicht haben können. Verhält es sich in der That ganz so, wie wir hier sagen? Haben sich wirklich alle Eigenschaften der Dinge in Gebilde der subjectiven Sinnlichkeit aufgelöst, so daß der Begriff der Eigenschaft als einer dem Dinge als solchem anhaftenden Wirklichkeit muß aufgegeben werden? Wer wollte das behaupten, der unserer bisherigen Entwickelung auch nur mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist!

Der Schnitt, den die neuere Wissenschaft in die von der Sinnlichkeit den Gegenständen der Außenwelt zugesprochenen Eigenschaften geführt hat, ist zwar scharf und tief eingreifend, aber er ist nicht so scharf, daß er jene Eigenschaften sämmtlich als eine den Dingen zukommende Wirklichkeit entfernt hätte. Bei weitem die meisten jener sogenannten Eigenschaften sind — das muß ohne alle Widerrede eingeräumt werden — als bloße Dichtungen der Sinnlichkeit nachgewiesen, aber einen minimalen Rest derselben hat doch auch die sorgfältigste Untersuchung stehen lassen und als objective in den Gegenständen selbst begründete Wirklichkeit anerkennen müssen. Schon die Vorstellungen von Zeit und Raum sind und können nicht lediglich subjectiven Ursprungs seyn, so daß, wie Kant will, die Dinge an sich selbst als völlig zeit- und raumlos zu denken

wären. Räumt doch auch Helmholtz ein, daß „die naturwissenschaftliche Betrachtung" hierin mit Kant nur „bis zu einer gewissen Gränze mitgehen könne" (a. a. O. S. 14). Aber abgesehen davon, wo in Beziehung auf die Vorstellungen von Zeit und Raum diese Gränze liege — die unseres Erachtens auch von Helmholtz nicht richtig gezogen wird — und wo demnach Kant's Recht aufhört und sein Unrecht anfängt, ja selbst einmal zugegeben, was nicht zugegeben werden kann, Kant's Theorie von Raum und Zeit wäre in der That, wie dieser behauptet, nicht bloß möglich oder wahrscheinlich, sondern „ungezweifelt gewiß" (II, 54), so daß auch mit diesen Vorstellungen objective den Dingen an sich selbst zukommende Eigenschaften nicht ergriffen würden, — so viel ist doch unter allen Umständen ganz unläugbar, daß auch die neuere Wissenschaft die materiellen Dinge als solche von ihrer Bewegung unterscheidet und daß dieser Unterschied auch als ein thatsächlich vorhandener anerkannt wird und ewig anerkannt werden muß. Wir sagen: „ewig anerkannt werden muß", welche bis jetzt ungeahnten Fortschritte die Wissenschaft in den kommenden Jahrhunderten auch noch machen mag, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil durch diese Thatsache die Möglichkeit einer Empfindung und Wahrnehmung der materiellen Gegenstände der Außenwelt überhaupt bedingt ist. Denn nicht diese Gegenstände als solche sind, wie dargethan, dem Sinnen-Subjecte unmittelbar gegenwärtig, sondern, was es in unmittelbarer Gegenwart von ihnen besitzt, sind allein die Eindrücke in Gestalt von Nerven- und Gehirn-Erschütterungen, welche jene durch Einwirkungen auf dieses in demselben hervorrufen. Daher ist es denn auch ebenso richtig als mit allen Ergebnissen ihrer Forschung vollkommen übereinstimmend, wenn die Naturwissenschaft, wie wir gesehen, das außerhalb der empfindenden Wesen in dem Umkreise der empfindungslosen Natur Existirende einschränkt „auf die den Weltenraum mehr oder weniger dicht erfüllenden Atome der Materie, die sich in Ruhe oder in Bewegung befinden".

Kein materieller Gegenstand, welcher irgend ein Sinnen-

Subject durch Einwirkung auf dasselbe zur Bildung einer Empfindung, Vorstellung oder Wahrnehmung seiner veranlaßt, ist demnach ein schlechthin Einfaches, vielmehr, wenn man will, ein Zusammengesetztes, indem er zwei Elemente, Materie oder Stoff und Bewegung, in unlöslicher Verbindung in sich vereinigt. Diese Elemente treten auch nicht bloß in unseren Vorstellungen der Dinge als toto coelo verschiedene auf, sondern sie sind es in Wirklichkeit und Wahrheit, weil einzig und allein bei einem solchen Sachverhalte von einer Vorstellbarkeit der Dinge überhaupt noch eine vernünftige Rede seyn kann. In Folge dieser Grundverschiedenheit kann Materie als solche zwar aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung übergehen, und sie vollzieht diesen Wechsel oft genug wirklich, aber sie kann ebenso wenig jemals in bloße Bewegung sich auflösen und in dieser auf- und untergehen, als es andererseits auch keiner Bewegung als solcher möglich ist, jemals in Materie sich umzusetzen und zu der Würde und dem Range von dieser sich zu erheben. In dieser Thatsache und nur in ihr findet denn auch der große von der Naturwissenschaft behauptete Grundsatz von der Unzerstörbarkeit oder Unvertilgbarkeit der Materie wenigstens nach einer Seite hin seine wissenschaftliche Rechtfertigung, nämlich insofern, als Materie sich nicht in das andere mit und an ihr bestehende Gebiet des Wirklichen, in das der Bewegung (und Ruhe) verlieren oder verflüchtigen kann. Aber ist damit auch schon bewiesen, daß Materie sich nicht in das Nichts verlieren könne und daß jedem Atom als solchem, woher auch immer existirend, eine in jedem Betracht schlechthin unzerstörbare Fortdauer gesichert sey? So sehr wir mit der Naturwissenschaft von der Wahrheit auch dieses Satzes überzeugt sind, so bedarf er in der in Rede stehenden Ausdehnung doch unzweifelhaft noch eines besondern Beweises, wofern er die Form eines bloßen Glaubensartikels abstreifen und die eines Ergebnisses wissenschaftlicher Forschung annehmen soll. Die Herstellung dieses Beweises aber ist daran gebunden, daß die beiden in jedem Gegenstande, der unsere Sinne rührt, ver-

einigten Elemente der Materie und Bewegung in ihrer gegenseitigen Relation und, um mich so auszudrücken, nach ihrem metaphysischen Werthe gehörig und allseitig gewürdigt werden, — eine Aufgabe, deren endgültige Lösung nur in einer vollständig entwickelten Erkenntnißtheorie möglich ist. Hier sollen nur Andeutungen gegeben werden, soweit dieselben auch für den von uns verhandelten Gegenstand durchaus erforderlich sind.

In jeder sinnlichen Empfindung oder Wahrnehmung reflectirt sich dem Vorhergehenden zufolge der wahrgenommene Gegenstand von zwei Seiten als Ding mit seinen Eigenschaften. Die Summe der Eigenschaften reducirt sich bei einer rein objectiven durch die wissenschaftlichen Untersuchungen der neueren Zeit ermöglichten Betrachtung auf bloße so oder so modificirte Bewegung, wohingegen das Ding sich als die Summe von materiellen Atomen herausstellt, welche in jenem zu einer so oder so beschaffenen Einheit (Individuum) mit einander verbunden sind. Beide, die Materie und ihre Bewegung, sind aber nicht gleich-, sondern verschiedenwerthig. Jede wie immer beschaffene Bewegung ist bedingt durch die Gegenwart und Existenz ihrer Materie; ohne Materie ist Bewegung nicht möglich und nicht denkbar. Diese haftet jener an, sey es, daß die betreffende Materie sich selbst in Bewegung versetzt oder daß sie anderswoher in dieselbe versetzt wird. Die Bewegung ist ein Accidenz ihrer Materie, sie wird von ihr getragen und, so lange sie überhaupt besteht, im Seyn und Daseyn erhalten. Dagegen ist die Existenz der Materie offenbar nicht an ihre Bewegung, weder an eine bestimmte noch an eine solche überhaupt gebunden. Es läßt sich denken — und wer wollte die reale Möglichkeit dessen bestreiten — daß ein Quantum von Materie nach und nach in alle nur denkbaren Grade von Bewegung eintritt und von dem höchsten Grade derselben durch alle tiefer liegenden Stufen hindurchgeht, bis es zuletzt auf den Nullpunkt aller Bewegung, in absolute Bewegungslosigkeit oder Ruhe versinkt. Kant definirt „Realität im reinen Verstandesbegriffe" als „das, was einer Empfindung überhaupt correspondire", als „dasjenige also, dessen

Begriff an sich selbst ein Seyn (in der Zeit) anzeige; Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn (in der Zeit) vorstelle..... Nun habe (aber) jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innern Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen könne, bis sie in Nichts (= 0 = negatio) aufhöre. Daher sey ein Verhältniß und Zusammenhang oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig mache, ... indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad habe, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgehe, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählig aufsteige" (II, 126 u. 127). In dieser Auseinandersetzung Kant's, sofern sie auf die Gegenstände der Außenwelt Anwendung finden soll, ist übersehen, daß es in und an einem jeden derselben schon eine zweifache grundverschiedene Art von Realität gibt, Materie und Bewegung, von denen die eine mit der anderen keineswegs verwechselt werden darf. Von der einen derselben, der Bewegung, gilt in der That das, was Kant hier behauptet, daß es nämlich einen Uebergang von ihr als Realität (Seyn) zur Negation (Nichtseyn) gibt; denn es ist selbst nicht undenkbar, wenn auch nicht zu erwarten, daß „einmal ein Zeitpunkt eintreten könnte, wo alle lebendige Kraft auf dem Erdballe in Spannkraft gefesselt und der Bewegung der Materie Stillstand geboten wäre" (Voit a. a. O. S. 8). Dagegen ist bezüglich der Materie ein derartiger Uebergang von Realität (Seyn) zu Negation (Nichtseyn) nicht möglich, sondern einmal vorhanden behauptet sie sich fortwährend im Seyn gegen jede wie immer beschaffene Gewalt, die den Versuch wagen könnte, sie in's Nichtseyn zurückzuwerfen. Wie hätte aber Kant von dieser der Materie als solcher innewohnenden schlechthinnigen Unvergänglichkeit auch nur eine Ahnung noch haben sollen, seitdem der Entschluß in ihm zur Reife gekommen, „die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung, d. i. nur für eine Art von Vorstellung (Anschauung)

gelten zu lassen, welche äußerlich heißt und die von unse
Sinnlichkeit abgetrennt nichts ist"! (II, 296).

Aus dem vorher characterisirten Verhältnisse von Mater
und Bewegung als der beiden Seiten eines jeden das Sinnen
Subject afficirenden Gegenstandes der Außenwelt geht sehr deut
lich hervor, daß nur die Materie, nicht aber die Bewegung
auf die Würde und den Titel eines selbstständig oder principie
Seyenden, einer wahrhaften Realität oder, mit Plato zu reden,
eines ὄντως ὄν gegründeten Anspruch erheben kann. Diese ihre
eigenthümliche Beschaffenheit hat man gegenüber ihrer Bewegung
als einem unselbstständig oder accidentell Seyenden von jeher
durch die Bezeichnungen: Substanz, reales Princip (Realprincip),
Substrat u. a. zum Ausdrucke gebracht, und wir unsererseits sehen
uns schon um des ehrwürdigen Alters dieser Bezeichnungen willen
durchaus veranlaßt, sie und zwar in dem hier exponirten Sinn
beizubehalten. Beide die Gegenstände der Außenwelt constituirenden Elemente bilden nun auch den Inhalt unserer sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen derselben, die Materie unter dem
Namen des Dinges, die Bewegung in der Art, wie sie in
der Sinnlichkeit sich reflectirt, unter dem der Eigenschaften des
Dinges. Jede sinnliche Empfindung, jede Vorstellung oder
Wahrnehmung wird von uns nach außen bezogen auf ein Ding
mit Eigenschaften als auf das reale Object, durch dessen Einwirkung auf die Sinnlichkeit wir zur Bildung jener sind angeregt
worden. Allein wie beide Elemente in der Form des Gedankens
in jeder Vorstellung und Wahrnehmung sind, stammen sie so
auch beide *aus* der Wahrnehmung? Ist die Sinnlichkeit als
solche, wie sie ohne allen Zweifel auf Veranlassung fremder
Einwirkung das Vorstellungsbild in seinem reichen Formenschmucke hervorzaubert, ebenso auch die Bildnerin der Vorstellung,
sofern in derselben ein Ding (als Substanz) im Unterschiede
von jenem Formenschmucke als den Eigenschaften oder Accidenzien
desselben gedacht wird? Oder hat das Gedanken-Element des
Dinges, der Substanz, der Materie, seinen Ursprung nicht in
der Sinnlichkeit und kann es ihn in derselben nicht haben?

Die vorhergehenden Auseinandersetzungen haben uns in die Lage gebracht, dieses wichtige und folgenreiche Problem hoffentlich einmal nicht oberflächlich und verworren, sondern gründlich und lichtvoll zu behandeln und dadurch die endliche Lösung desselben wenigstens mit vorbereiten zu helfen.*)

---

*) In dem Obigen wird bezüglich der Gegenstände der Außenwelt allenthalben die Materie oder der Stoff als solcher als *Substanz* ausgegeben, womit selbstverständlich der Gedanke ausgeschlossen ist, daß der Materie noch eine von ihr selber wieder verschiedene und zu unterscheidende Substanz zu Grunde liege. Man sollte erwarten, daß dieser unserer Auffassung wenigstens alle diejenigen naturwissenschaftlichen Kreise beipflichten würden, die in dem Weltenraume außer den (materiellen) Atomen und ihren Bewegungen nichts Existirendes mehr anerkennen. Aber das ist keineswegs der Fall, wie wir in der Anmerkung zu S. 42 aus einer der letzten Schriften Du Bois-Reymond's dargethan haben. Man ersieht hieraus recht deutlich, wie sehr auch der Naturwissenschaft eine gründliche Erkenntnißtheorie noth thut, in welcher vor allem die *Genesis* unserer Gedanken, wie Substanz, Materie, Kraft u. s. w., kurz der sogenannten Kategorieen Gegenstand der Untersuchung seyn muß; denn erst nach ihrer vollständigen Erledigung lassen sich mit voller Sicherheit die Objecte bestimmen, in welchen jene Gedanken ihren realen Inhalt haben. Denselben Irrthum, den wir hier rügen, theilen aber außer vielen Naturforschern auch manche Philosophen, so selbst der überaus geniale und bewunderungswürdige A. Günther. Auch Günther ist der Stoff oder die Materie als solche nicht die Natursubstanz oder das Naturprincip, sondern eine bloße Erscheinung oder ein Accidenz derselben, da „jene Ansicht, die den Menschen zum Producte der Natur macht, *Materialismus* zu nennen", insofern als „ungeschickt" bezeichnet wird, als sie „die Materie als Substanz (Realprincip) behandele, wo jene sich doch dem ganz oberflächlichen Beobachter bei ihrem reichen Wechsel von Gestaltungen mehr als Erscheinung wie als Seyn aufdränge" (Lydia. Philosophisches Taschenbuch von Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith. I, 208. Vergl. außerdem: Vorschule I, 199 u. 200 u. a.). Demselben Irrthume huldigt auch mein hochverehrter Lehrer Prof. Dr. Knoodt, wenn er in seiner sonst vortrefflichen Abhandlung: „Anton Günther und seine Lehre" (vergl.: „Unsere Zeit." Jahrbuch zum Conversations-Lexikon. Erster Band. Leipzig 1857. S. 619) ausführt, daß „weder die Kräfte der Materie noch diese jenen als Princip und Träger untergelegt werden können", sondern daß „beide die erscheinende Natur seyen", welche in gleicher Weise „das Naturprincip zur Voraussetzung hätten". Mit besonderem Nachdrucke tritt für den erwähnten Irrthum der anonyme Verfasser der auch heute noch lesenswerthen „Briefe über die Günther'sche Philosophie" ein (München 1855. Literarisch-artistische Anstalt. Vergl. S. 36, 57 fg.). Er meint sogar, „die Voraussetzung, daß die Materie *Wesen* (Substanz)

Wie immer die Sinnlichkeit es anfangen mag, um die durch äußere Einwirkungen in ihr erregten physikalischen Bewegungen in Empfindungen und Vorstellungen umzusetzen oder diese auf Veranlassung jener hervorzubringen, — ein Vorgang, zu dessen Enthüllung die Erkenntnißfähigkeit des Menschen niemals zulangen wird — so viel ist auf den ersten Blick einleuchtend, daß jene Bewegungen als solche kein Moment in sich tragen, durch welches erklärlich würde, daß und warum jene Empfindungen und Vorstellungen selbst *nicht eines, sondern zwei toto genere verschiedene Elemente*, die von Substanz und Accidenz, Ding und Eigenschaft, Seyn und Erscheinung enthalten und jedesmal enthalten müssen. Die erwähnten Bewegungen sind sämmtlich einartig; denn sie alle fallen unter die Kategorie oder Idee des Accidenzes, der Erscheinung; von einem Substanziellen oder wahrhaft Seyenden ist in ihnen als solchen keine Spur. Zwar sind sie in und an einem Substanziellen, eben dem Gehirn, welches sie auch zur Hervorbringung seiner Empfindungen und Vorstellungen verwerthet, aber sie sind nicht das Gehirn selbst, vielmehr stehen sie als Accidenzien zu diesem als der ihnen unterliegenden Materie oder Substanz in einem diametralen, unaufhebbaren Gegensatze. Wie sollte also das Sinnen-Subject mittelst der ihm immanent gewordenen Bewegungen *allein* zur Vorstellung der äußeren Gegenstände als Dinge mit Eigenschaften gelangen können? Würden die mechanischen Gehirn-Bewegungen der einzige Factor seyn, welcher in unseren Vorstellungsbildern jener Gegenstände verwerthet würde, wie müßten uns die letzteren dann ohne allen Zweifel erscheinen? Die bunte Fülle von Eigenschaften, welche die Sinnlichkeit auf Veranlassung jener Bewegungen in uns

sey, bilde die faule Grundlage des Materialismus, und die fortschreitende Wissenschaft habe sie längst aus ihrem Gedankenkreise ausgeschlossen". Von diesen Behauptungen ist nach unserer Ueberzeugung das gerade Gegentheil die Wahrheit. Doch — in größerer Ausführlichkeit, als in dem Obigen geschehen ist, auf eine Widerlegung der für die Naturphilosophie und Anthropologie verwirrenden Ansicht einzugehen, ist hier der Ort nicht.

hervorzaubert, würde auch so noch ihrem gleichsam schöpferischen Productionsvermögen entfließen; ebenso würden jene zu einem Vorstellungsbilde zusammengefaßten Eigenschaften nach wie vor von der Sinnlichkeit auch nach außen bezogen werden; sie würden sich, mit Kant zu reden, in ganz gleicher Weise, wie das auch jetzt geschieht, von der Sinnlichkeit „gleichsam ablösen" und in eben der Gestalt und Qualität, in welcher die Sinnlichkeit sie empfindet, „außer ihr zu schweben scheinen" (II, 307). An der Art und Weise, wie der Mensch als Sinnen-Subject seine subjectiven Empfindungen und Vorstellungen im Raume außer sich als Gegenstände thatsächlich anschaut, würde sich also auch in dem hier angenommenen Falle nichts, gar nichts ändern, aber was sich wohl ändern würde, wäre dieses. *Es wäre ihm von nun an schlechterdings unmöglich, die im Raume außer ihm wahrgenommenen oder angeschauten Gegenstände auch nach ihren beiden eben besprochenen Seiten von Ding und Eigenschaft, Substanz und Accidenz, Seyn und Erscheinen, Materie und Bewegung zu unterscheiden.* Zwar würde er fortgesetzt außer sich die ganze unermeßliche Mannichfaltigkeit von Gestalten noch wahrnehmen, die er sich bei seiner wirklichen Beschaffenheit zur Anschauung bringt; er würde ebenso, wie jetzt, außer sich Licht und Farbe sehen, Ton und Schall hören, den Duft der Blumen riechen, aber er würde nicht mehr *denken* können, daß Licht und Farbe, Ton und Schall u. s. w. nur Erscheinungen seyen, die seine Sinnlichkeit nach der Qualität, wie er sie außer sich wahrzunehmen glaube, nur auf Veranlassung gewisser sie selbst afficirender Bewegungen hervorgebracht habe. *Und noch weniger würde er denken können, daß diese von außen in ihn überfließenden Bewegungen Bewegungen eines Dinges oder einer Materie seyen, die sich zu jenen wie Substanz zu Accidenz, Seyn zu Erscheinung u.s.w. verhalte.* Denn es ist schlechterdings unmöglich, daß er auf der alleinigen Grundlage der seinem Gehirn durch äußere Ein-

wirkungen immanent werdenden physikalischen Bewegungen und in alleiniger Anknüpfung an diese die Gedanken des Seyns, der Substanz, des Dinges, der wahrhaften Realität, der Materie u. s. w. jemals soll gewinnen können, aus dem einfachen Grunde, weil diese Bewegungen als solche Seyn, Substanz, Ding, Realität, Materie u. s. w. eben nicht sind und auch kein Moment enthalten, welches zur Gewinnung des Gedankens derselben hinüberführen könnte. Mit dem Verluste der Gedanken des Seyns, der Substanz u. s. w. würde der Mensch aber auch selbst die Gedanken des Accidenzes, der Erscheinung u. s. w. als solcher einbüßen. Zwar würde er nach wie vor, durch äußere Einwirkungen auf ihn dazu angeregt, eine Menge von Erscheinungen, wie Licht, Farbe, Schall u. s. w. wahrnehmen, aber er würde sie nicht auch in ihrer Qualität als Erscheinungen denken oder erkennen, wieder aus dem einfachen Grunde, weil der Gedanke der Erscheinung, des Accidenzes u. s. w. als solchen nur in und an dem Gedanken des Seyns, der Substanz und umgekehrt dieser nur im Gegensatze zu jenem in einem denkenden Subjecte sich entwickeln und herausbilden kann.

Die vorstehenden Erörterungen thun dar, daß der Mensch mit alleiniger Verwerthung seiner Gehirn-Affectionen schlechthin außer Stande ist, sich zur Unterscheidung der von ihm vorgestellten oder wahrgenommenen Gegenstände nach Substanz und Accidenz, Seyn und Erscheinung, Materie und Bewegung u. s. w. zu erheben; sie thun aber noch nicht dar, daß der Mensch überhaupt in seiner Eigenschaft als bloßes Sinnen-Subject zur Gewinnung jener Unterscheidung sowie zur Bildung der in derselben vorkommenden Gedanken als solcher nicht die Macht besitzt. Es wäre vorläufig immerhin wenigstens denkbar, daß der Sinnlichkeit als solcher noch anderes Material für ihre Gedankenbildung zu Gebote stände als dasjenige ist, welches die äußeren Gegenstände durch ihre Einwirkungen auf sie in den hierdurch in ihr hervorgerufenen Bewegungen ihr anbieten, sey es nun, daß sie dasselbe ebenfalls a posteriori empfinge oder

daß sie es als Besitzthum a priori in sich trüge. Wie verhält es sich hiermit?

Vor allem ist auf Grund der unbezweifelbar feststehenden Resultate der exacten Wissenschaft neuerer Zeit die erstere Möglichkeit gänzlich ausgeschlossen. Die sorgfältigsten Experimental-Untersuchungen haben bewiesen, daß die Sinnen-Subjecte aus dem weiten Bereiche der Wirklichkeit oder des thatsächlich Bestehenden, also a posteriori, schlechterdings nichts empfangen noch empfangen können als nur die Einwirkungen, welche das Bestehende auf sie ausübt in der Form von mechanischen Erschütterungen, in welche durch diese ihr sensibeles Nervensystem und Gehirn versetzt werden. Auf diese Erschütterungen ist mithin auch der Beitrag beschränkt, den die Wirklichkeit oder, mit einem Kantischen Ausdrucke, die Erfahrung dem Sinnen-Subjecte für seine Gedankenbildung überhaupt spenden kann. Anders aber steht es möglicherweise mit der zweiten der oben als zulässig bezeichneten Annahme. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß jedes Sinnen-Subject als solches Substanz und Accidenz, Seyn und Erscheinen, Ding und Eigenschaft, Materie und Bewegung thatsächlich ist und daß es mithin selber diejenigen beiden Elemente in Realität in und an sich hat, welche der Mensch in der Form des Gedankens in seine sinnlichen Vorstellungen der materiellen Gegenstände der Außenwelt hineinwebt und durch welche er diese nach den beiden so eben erwähnten Seiten beurtheilt und unterscheidet. Würde daher das Sinnen-Subject nicht bloß die durch äußere Einwirkungen ihm immanent werdenden Bewegungen zu Empfindungen, Vorstellungen und Wahrnehmungen verarbeiten, sondern würde sich in und mit diesen Vorgängen in ihm auch noch der andere verbinden, daß es zu jenen Bewegungen und im Gegensatze zu ihnen sich selbst als dasjenige Substrat, welchem diese anhaften oder dessen Bewegungen sie sind, im Gedanken fände, so würde dieser Fund augenscheinlich mit der Bildung und Gewinnung des Seyns- oder Substanzialitätsgedankens in Eins zusammenfallen. Unter dieser Voraussetzung, wenn anders als Thatsache sie sich be-

weisen ließe, wäre schlechterdings kein Grund mehr ersichtlich, warum dem Sinnen-Subjecte als solchem die Unterscheidung auch der Gegenstände der Außenwelt nach Seyn und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. noch länger könnte abgesprochen werden. Denn hätte es diese Unterscheidung einmal in und an sich selber vorgenommen und wäre es also thatsächlich im Besitze der beiden Gedanken-Elemente, deren Gegenwart im Bewußtseyn eines Subjects die unerläßliche aber auch die einzige Voraussetzung für jene Unterscheidung bildet, wer wollte ihm dann noch die Möglichkeit absprechen, dieselbe Gedanken-Operation an allem und jedem vorzunehmen, was immer in sein Bewußtseyn träte und ein Gegenstand desselben werden könnte? Es ist einleuchtend, daß, wenn der hier besprochene Fall als Thatsache sich nachweisen ließe, Kant's Erkenntnißtheorie in einem eigenthümlichen Lichte erscheinen würde; sie wäre halb wahr, halb falsch; sie hätte das Endziel dieser Wissenschaft richtig erkannt, ohne aber zugleich zur Erreichung desselben auch das richtige Mittel in Anwendung zu bringen. Falsch wäre die Ansicht Kant's von dem a priori der sogenannten reinen Verstandesbegriffe oder Kategorieen insofern, als er in denselben als solchen bloße Denkformen ohne allen realen Inhalt erblickte, welcher letztere nach ihm jenen nur a posteriori durch die Empfindung oder Sinnes-Eindrücke gegeben werden kann. Denn einmal angeregt durch diese Eindrücke würde das Subject jene Gedanken nicht nur ihrer Form nach lediglich aus sich selbst erzeugen, sondern es würde auch den Inhalt oder die Realität, mit welchem sich zu erfüllen jene Gedankenformen die Bestimmung hätten, in sich selbst, mithin a priori vorfinden, da doch das Subject selber nicht von außen oder a posteriori in sich hineinströmen kann, sondern sich selber a priori gegeben seyn muß. Aber ungeachtet dieses dem Königsberger Philosophen in der Bestimmung des a priori widerfahrenen Irrthums wäre seine Erkenntnißtheorie in dem angegebenen Falle in der Tiefe doch vollkommen richtig. Denn es wäre jetzt ganz und gar unwidersprechlich, daß in der That alle wie immer be-

schaffene Erkenntnißvermögen und alle Gedankenformen des Menschen aus einer einzigen gemeinsamen Wurzel stammten, die von nun an, freilich wieder in Abweichung von Kant, als Sinnlichkeit müßte bezeichnet werden. Aber kann denn — und das ist die Frage, die ganz vorzugsweise das wissenschaftliche Interesse in Anspruch nimmt — die hier gemachte Voraussetzung überhaupt als eine zulässige und begründete anerkannt werden? Ist es möglich und denkbar, daß das Sinnen-Subject als solches nicht bloß zur Production von Empfindungen und Vorstellungen, sondern auch zur Formation des Seyns- und Substanzialitätsgedankens und damit zur Unterscheidung der Dinge nach ihren beiden von einander zwar untrennbaren aber doch toto coelo verschiedenen Seiten vordringt? Wir wollen hier nur Fingerzeige geben, die bei einer systematischen und vollständigen Bearbeitung des aufgeworfenen Problems nicht unbeachtet bleiben dürfen, indem wir diese selbst einer anderen und, was ihren Umfang angeht, weit ausführlicheren Arbeit vorbehalten. Es sind im wesentlichen dieselben Winke, auf die auch schon Kant zu wiederholten Malen aufmerksam gemacht hat, freilich ohne sie nach ihrem Werthe und ihrer Tragweite jemals gehörig gewürdigt zu haben. Dieser Umstand läßt es als nicht unzweckmäßig erscheinen, daß wir uns mit unseren Bemerkungen an jenen anlehnen.

Würde ein bloßes Sinnen-Subject im Stande seyn, sich selbst im Gegensatze und Unterschiede zu den ihm immanenten Erscheinungen, Accidenzen, Zuständen, Bewegungen u. s. w. als das diesen unterliegende reale Seyn, Princip, Substrat u. s. w. im Gedanken zu erfassen, so ist sonnenklar, daß jenes mit dieser Leistung ipso facto in's Licht des Selbstbewußtseyns sich erheben, den Ichgedanken erreichen, ein Ich, eine Person werden müßte. Denn sich selbst im Gedanken erfassen, was heißt das anders und was anderes kann es heißen als seiner selbst bewußt, mithin ein Ich werden? Wie urtheilte aber Kant über die desfallsige Befähigung der bloßen Sinnen-Subjecte, d. i. der Thiere? In seiner Bearbeitung der von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu

Berlin für das Jahr 1791 ausgeschriebenen Preisfrage: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?" schreibt er wörtlich: „Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject und das Ich als Object. Wie es möglich sey, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist; *es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht.* Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objectes, was von mir angeschaut wird, ist, gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache."*) In ähnlicher Weise äußert sich Kant auch

---

*) I, 500 u. 501. Es kommt uns hier natürlich nur auf Kant's Constatirung *der* Thatsache an, die in den von uns unterstrichenen Worten angegeben wird, nicht aber auf Kant's *Deutung* des Selbstbewußtseyns oder Ichgedankens. In dieser halten wir nicht weniger als alles für verkehrt. Es ist nach unserer Ueberzeugung nicht wahr, daß das Selbstbewußtseyn oder der Ichgedanke „ein Gedanke sey, der schon ein zweifaches Ich enthalte, das Ich als Subject und das Ich als Object"; denn davon lehrt eine unbefangene, vorurtheilslose Selbstbeobachtung schlechterdings nichts, wohl aber lehrt sie das gerade Gegentheil davon. Es ist ferner nicht wahr, daß „ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand der Anschauung bin"; denn wäre dieses der Fall, so müßte das Ich als solches sich selber auch unmittelbar objectiv oder gegenständlich seyn, es müßte also, wie Kant will, im Selbstbewußtseyn in der That zweimal, als Ich=Subject und als Ich=Object vorkommen, was aber als nicht zutreffend indirect von Kant selbst im Widerspruche mit seiner eigenen Behauptung zugegeben wird. Denn wenn durch das behauptete zweimalige Vorkommen des Ich im Selbstbewußtseyn doch wieder „nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, die Person, das Ich aber des Objects, was von mir angeschaut wird, gleich

in seiner aus dem Jahre 1798 herrührenden „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht". Denn dort heißt es gleich anfangs: „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andern auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und, vermöge der Einheit des Bewußtseyns, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat, wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der *Verstand*."*) Sind diese Aussprüche Kant's, soweit sie zu dem von uns ver-

---

anderen Gegenständen außer mir, die Sache seyn soll" — was heißt das in Wirklichkeit denn anders, als daß die vorige Behauptung wieder aufgehoben, die Identität von Ich=Subject und Ich=Object geläugnet und letzteres zu einem Nicht=Ich herabgedrückt wird? Und bei dem Niederschreiben dieses allerdings richtigen und fruchtbaren Gedankens hätte sich einem Kant ein neues Licht anzünden können, wenn er ihm ernstlich nachgeforscht und die Frage sich vorgelegt hätte: Was kann und muß denn das sogenannte Ich=Object seyn, wenn zwischen ihm und dem Ich=Subjecte keine Identität sondern Heterogeneität besteht? Er hätte dann wohl finden können, daß es kein „unbezweifelbares aber schlechterdings unmöglich zu erklärendes Factum sey, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand der Anschauung bin", sondern daß diese Erklärung nur deßhalb für eine unmögliche ausgegeben werden müsse, weil vorher eine reine Fiction in den Rang eines unbezweifelbaren Factums erhoben worden. Aber der über der Philosophie von jeher schwebende Unstern wollte, daß Kant jenem Gedanken nicht nachhing und ihn ohne tieferes Verständniß bei Seite liegen ließ. Es sollte erst noch ein halbes Seculum vorübergehen, bis ein zweiter Kant erstand in der Person A. Günther's, der, glücklicher als jener, über Genesis und Beschaffenheit des Selbstbewußtseyns eine solche Fülle von Licht ausgoß, daß es seitdem nicht mehr möglich seyn wird, diesen Springquell aller Wahrheit und Gewißheit für den Menschen vor den Augen der forschenden Mit= und Nachwelt wieder zu verdunkeln.

*) VII, 2. Abtheilung, S. 11. Auch an dieser Stelle hätten wir in mehrfacher Hinsicht Einzelnes auszustellen, was wir aber nach dem in der vorigen Anmerkung Gesagten glauben unterlassen zu können.

folgten Zwecke in Betrachtung kommen, wahr und ist es also richtig, woran Keiner, der sorgfältig beobachtet und ernstlich philosophirt, nicht aber phantasirt, zweifeln kann, daß die Sinnlichkeit außer dem Menschen, d. i. in den Thieren zwar zur Bildung von Empfindungen, Vorstellungen und Wahrnehmungen, dagegen nie und nimmer zur Bildung des Selbstbewußtseyns oder Ichgedankens und somit auch nicht zur Unterscheidung der Dinge nach Seyn und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. vordringt, — wo in aller Welt sollte dann noch irgend ein vernünftiger Grund zu der Annahme vorhanden seyn, daß die Sinnlichkeit im Menschen dennoch diese Leistung mit glücklichem Erfolge zu übernehmen und zu einem ihrer selbstbewußten Subjecte sich herauszuarbeiten vermögend sey? Kann das der Sinnlichkeit außer dem Menschen überall innewohnende Unvermögen zu der erwähnten Gedanken-Production etwa in einer zufälligen Beschaffenheit derselben gefunden werden? Und ist in Folge dessen vielleicht die Annahme berechtigt, daß des Menschen Sinnlichkeit jene zufällige Beschaffenheit glücklich abgestreift und eben hierdurch die Befähigung zu jener ungeheuern Mehrleistung im Bereiche des Gedankens erreicht habe? Oder muß vielmehr gedacht werden, daß das in Rede stehende Unvermögen der Sinnlichkeit nirgendwo anders als in ihrer metaphysischen Beschaffenheit seinen Grund und seine Veranlassung habe und daß es derselben mithin in allen Formen und Gestalten, welche immer in der langen Wesenskette von dem niedrigsten bis zu dem höchst organisirten Thiere, ja bis zu dem Sinnen-Organismus des Menschen sie annehmen möge, in dem gleichen Maße wesentlich und unabänderlich sey? Fällt die Entscheidung über diese Fragen, woran kaum zu zweifeln, bei jedem vorurtheilslosen Manne der Wissenschaft in dem Sinne der zuletzt aufgeworfenen aus, so erhebt er sich eben hierdurch aber auch zu einer Höhe, von welcher aus sich neue Fernsichten in das Land der Forschung vor seinen Augen ausbreiten. Dieselben werfen vor allem helle Schlaglichter auf die Hauptpunkte der Kantischen Erkenntnißtheorie; sie zeigen aber auch in vollster



Klarheit den Weg, den die Erkenntnißtheorie als die herrlichste und meist verheißende aller Wissenschaften in Zukunft zu wandeln hat, wofern sie an dem von Kant erstrebten und mächtig vorbereiteten aber nicht erreichten Ziele, nämlich an dem die höchsten Forderungen befriedigenden Einblicke in das Zustandekommen, die Bestandtheile, die Grenzen und den Werth unseres Denkens und Wissens endlich einmal anlangen will. Wir wollen die Feder nicht aus der Hand legen, bevor wir jene Hauptpunkte noch resumirt und diesen Weg noch gezeichnet haben.

6. In der Einleitung zu dieser Abhandlung haben wir eine längere Ausführung Paulsen's mitgetheilt, derzufolge das Gebiet des Wirklichen oder thatsächlich Bestehenden sich in einer zweifachen Art von Ereignissen, in Bewegungs- und Bewußtseynsvorgängen völlig erschöpfen soll. Die in früheren Jahrhunderten von den Gelehrten und auch in dem gegenwärtigen von dem gewöhnlichen Bewußtseyn noch getheilte Ansicht, daß diese Vorgänge oder Ereignisse doch nur solche in und an einem Etwas seyn könnten, an dem sie sich abspielen, und welches man unter dem Namen der Substanzen als die eigentliche und wahrhafte Wirklichkeit von jenen unterschied und ihnen gegenüberstellte, wird von unserem Gegner — das muß man ihm zugestehen — mit großer Beherztheit und mit siegesgewissem Selbstvertrauen ohne alle Umschweife in das Fabelland verwiesen. Freilich hat er den großen und blendenden Vortheil, für die Untrüglichkeit seiner Auffassung auf die heut zu Tage im Betriebe derjenigen Wissenschaften, die mit den in Rede stehenden Gegenständen sich beschäftigen, fast allgemein herrschenden Zustände sich berufen und hinter denselben wie hinter einer festen Mauer sich verschanzen zu können. Ja mehr als das. Denn auch das wird man Paulsen als eine feststehende Thatsache einräumen müssen, daß die erwähnten Zustände von heute ihre starken Wurzeln vor allem in den großartigen und ewig bewunderungswürdigen Reformversuch treiben, durch welchen Kant die Restauration der Philosophie seiner Zeit unternahm, und daß dieselben erst von hier aus ihre weite, um nicht zu sagen, eine fast allgemeine

Verbreitung unter den Pflegern der Wissenschaft, und namentlich unter denen der Philosophie und Naturwissenschaft, gefunden haben. Allein das Wort eines glänzenden französischen Schriftstellers über das wechselseitige Verhältniß von Papstthum und Katholicismus: le papisme est la faiblesse du catholicisme et le catholicisme est la force du papisme, trifft auch hier zu; die Kantische Philosophie ist die Stärke der zur Sprache gebrachten Ansicht, aber gerade diese ist auch die Schwäche von jener.

Die vorhergehenden Erörterungen geben, denke ich, sehr deutlich zu erkennen, worin die eigentliche Bedeutung des Kantischen Unternehmens gelegen sey, und warum dasselbe eine so mächtige Wirkung, die gegenwärtig mit verstärktem Nachdrucke sich wieder geltend macht, fort und fort ausgeübt. Diese seine Bedeutung liegt, um es mit einem Worte zu wiederholen, allein in seinem wahrhaft wissenschaftlichen Character. In directem Gegensatze sowohl zum Dogmatismus als zum Skepticismus seiner Zeit führt Kant seit dem Eintritte in seine kritische Epoche die Philosophie mit aller ihm zu Gebote stehenden Macht auf den Standpunkt hin, von dem allein aus sie den sichern Gang der Wissenschaft annehmen und nie verwelkende Lorbeeren im Reiche des Gedankens gewinnen kann. Was Cartesius im siebzehnten Jahrhundert mit der Proklamation des ego cogito ergo sum als des einzig möglichen Ausgangspunktes philosophischer Forschung, wofern dieselbe zu gewissen und sichern Resultaten kommen wolle, begonnen hatte, eben dasselbe erneuerte Kant, ein zweiter Cartesius in der Speculation, als er den Indifferentismus seines Zeitalters gegen philosophische Bestrebungen für „die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urtheilskraft" erklärte, welche „sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten lasse", und als er das Scheinwissen der früheren Philosophie durch eine tief eindringende und umfangreiche Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens zu beseitigen unternahm (II, 7 u. 8). Wie Cartesius so war auch Kant ein geschworener Feind einerseits alles Dogmatismus und Skepticismus und andererseits alles Indifferentismus gegen die großen Fragen, auf welche die Nachforschung der philosophirenden Vernunft von jeher sich gerichtet hatte und „deren Gegenstand, wie er ausdrücklich versichert, der menschlichen Natur nicht gleichgültig seyn kann" (II, 7). Vor dem Versinken in einen derartigen Indifferentismus bewahrte einen Kant allein schon der Ernst und die Tiefe seines sittlichen Bewußtseyns. Und ganz dieselben Worte, mit denen dereinst Cartesius Ziel und Richtung der von ihm unternommenen Restauration der Philosophie characterisirt hatte, hätte auch ein Kant sich aneignen und als Motto auf das erste unsterbliche Denkmal seines tiefsinnigen Geistes, die Kritik der reinen Vernunft, setzen können. Denn so wenig Cartesius in seiner Abhandlung de Methodo ebenso wenig ahmte auch Kant in dieser „die Skeptiker nach, welche nur zweifeln, um zu zweifeln, und außer der Ungewißheit selbst nichts suchen. Im Gegentheil war auch er ganz damit beschäftigt, etwas Gewisses zu finden. Und wie zu geschehen pflegt, wenn man bei einer Baustätte auf Sand trifft, so war der zweite gleich dem ersten Cartesius auch des festen Entschlusses, so lange nach einem Fundamente zu graben, bis er seinen wissenschaftlichen Gedankenbau über „felsigem Gestein" zu errichten in der Lage wäre".*) Dieses Fundament entdeckte Kant mit glücklichem Griffe in der Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens. Allein das Schicksal wollte, daß von Kant nicht weniger als von Cartesius zu dem Ausbaue des von ihm gegrabenen Fundamentes auch wieder Steine verwerthet wurden, welche über kurz oder lang zerbröckeln und den über ihnen errichteten Palast mit Sprung und Riß bedrohen mußten. Einen dieser Steine und zwar der schlimmsten einen haben wir in der Ansicht des kritischen Philosophen erkannt, daß aller Inhalt oder alle Materie der Erkenntniß dem Menschen nur

*) Cartesius: De Methodo III: Nec tamen in eo Scepticos imitabar, qui dubitant tantum, ut dubitent et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt. Nam contra totus in eo eram, ut aliquid certi reperirem; et quemadmodum fieri solet, quum in arenoso solo aedificatur, tam alte fodere cupiebam, ut tandem ad saxum vel argillam pervenirem.

a posteriori durch die Eindrücke, welche die Gegenstände der Außenwelt auf seine Sinnlichkeit ausüben, gegeben werde. Und mit diesem Hauptmißgriffe Kant's steht der andere Irrthum desselben, daß all' unser Erkennen sich nur im Felde der Erscheinungen bewege, ohne die diesen zu Grunde liegenden und sie verursachenden Substanzen als Noumena oder die Dinge an sich jemals erreichen zu können, in dem allerengsten und unlöslichsten Zusammenhange. Hatte aber schon Kant die Substanzen als Dinge an sich, d. i. in derjenigen Gestalt, wie sie ohne allen Zweifel von dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschen gedacht werden, für schlechthin unerkennbar erklärt, so war mit Sicherheit auch vorauszusehen, daß die Kantische Unerkennbarkeit derselben über kurz oder lang zu ihrer gänzlichen Läugnung führen und daß man sonach mit Paulsen schließlich nur noch „Ereignisse", d. i. „Bewußtseyns- und Bewegungsvorgänge" ohne ein Ding an sich oder eine Substanz, in und an welcher die Ereignisse sich ereigneten, übrig behalten werde. Aber kann diese Ansicht, selbst abgesehen davon, daß durch sie das Leben wie die Wissenschaft völlig verwirrt wird, etwa schon aus dem Grunde, weil sie ihren Stützpunkt in der Kantischen Erkenntnißtheorie findet, Anspruch auf Wahrheit machen? Es ist dieß um so weniger der Fall, als dieselbe schon durch den Gang, welchen die Naturwissenschaft seit Kant genommen, und durch die Resultate, welche diese seitdem erzielt hat, ganz unzweifelhaft als eine unrichtige zurückgewiesen wird. Denn die Naturwissenschaft kann, wie früher dargethan, in der Erklärung der ihrer Forschung unterbreiteten Phänomene nicht einen Schritt vorwärts thun, ohne dieselben als Erscheinungen einer von ihnen als solchen verschiedenen und zu unterscheidenden Materie oder eines solchen Stoffes zu denken, in und an welchem jene als Bewegungs- oder Bewußtseynsvorgänge sich begeben. Und eben dieser Stoff oder diese Materie als solche ist es, welche gegenüber den in und an ihr sich vollziehenden Bewegungen als ihren Erscheinungen oder Accidenzen nach wie vor als das Ding an sich, als Substanz oder reales Princip, das nicht wieder wie seine Erscheinungen in und an einem andern existirt, das vielmehr in und auf sich selber ruht, auch in dem wissenschaftlichen Bewußtseyn der Gegenwart Anerkennung finden muß.

Wir haben so eben mit Nachdruck hervorgehoben, daß die Negation der Realität des Substanzialitätsgedankens in der Gegenwart als die letzte consequente Schlußfolgerung aus Kant's Behauptung einer gänzlichen Unerkennbarkeit der bestehenden Dinge an sich oder der Substanzen müsse betrachtet werden. Es versteht sich von selbst, daß wir unsererseits in Folge dessen auch in dieser Kantischen Ansicht eine schwere Verirrung erblicken. Nichts desto weniger enthält dieselbe andererseits aber auch eine tiefe Wahrheit, — eine Wahrheit, die von den Philosophen nach Kant freilich nur Einer nach ihrer ganzen Bedeutung und Tragweite erkannt und zur vollen Entwickelung gebracht hat: Anton Günther. Wie so?

Kant's Erkenntnißtheorie beruht auf der Voraussetzung wie auf ihrer Grundlage, daß alle Materie oder aller Inhalt unseres Erkennens sich auf die Eindrücke einschränke, welche durch Einwirkung der äußeren Gegenstände auf unsere Sinnlichkeit in diese hinüberfließen. Die Sinnlichkeit selbst als das eine der beiden dem Menschen zur Verfügung stehenden Erkenntnißvermögen verarbeitet diese Eindrücke — an sich rein physikalische Bewegungen unseres sensiblen Nervensystems — zu Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen, mit einem Worte: zu Anschauungen. Ist diese Arbeit von der Sinnlichkeit vollbracht, dann greift das zweite Erkenntnißvermögen, der Verstand, ein, das Werk der Sinnlichkeit fortsetzend und zum Abschlusse bringend, indem er die sinnlichen Anschauungen in wirkliche Erkenntnisse umwandelt. Denn „ich habe, schreibt Kant, gar keinen Begriff von einem Verstande als dem, der so ist, wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden, und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewußtseyns zu bringen" (III, 130). In längerer Ausführung lesen wir hierüber in Kant's Hauptwerke Folgendes. „Wir haben den Verstand oben auf mancherlei Weise erklärt: durch

eine Spontaneität der Erkenntniß (im Gegensatze der Receptivität der Sinnlichkeit), durch ein Vermögen zu denken oder auch ein Vermögen der Begriffe oder auch der Urtheile, welche Erklärungen, wenn man sie beim Lichten besieht, auf eins hinauslaufen. Jetzt können wir ihn als das *Vermögen der Regeln* characterisiren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher. Sinnlichkeit gibt uns Formen (der Anschauung), der Verstand aber Regeln. Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln, soferne sie objectiv sind (mithin der Erkenntniß des Gegenstandes nothwendig anhängen), heißen Gesetze. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten (unter welchen andere alle*) stehen) a priori aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannichfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben, denn Erscheinungen können als solche nicht außer uns statt finden, sondern existiren nur in unserer Sinnlichkeit. Diese aber als Gegenstand der Erkenntniß in einer Erfahrung mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transscendentale Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperception in Ansehung eines Mannichfaltigen von Vorstellungen (es nämlich aus einer einzigen zu bestimmen) ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand. Alle Erscheinungen liegen also als mög-

*) So steht im Texte; es muß aber offenbar heißen: „alle andern".

liche Erfahrungen ebenso a priori im Verstande, und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als bloße Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen und durch dieselbe der Form nach allein möglich sind" (II, 113 u. 114).

Aus dieser Auseinandersetzung geht Kant's Auffassung von dem Wesen und den Functionen des Verstandes bis zur Evidenz hervor. Die Anschauungen der Sinnlichkeit, die in dem Vorhergehenden und sonst unzähligemal von Kant auch einfach „Erscheinungen" genannt werden, enthalten stets ein Mannichfaltiges, nämlich das Mannichfaltige der Sinnes-Eindrücke, welches in ihnen in die Form der Anschauung ist erhoben worden. Auf dieses Mannichfaltige unserer sinnlichen Anschauungen ist der Verstand für seine Functionen hin- und angewiesen, seiner Thätigkeit bietet sich ein anderer Stoff, mit dem sie sich beschäftigen könnte, nicht dar. Nun hat der Verstand als Vermögen des Denkens eine Reihe von Begriffen a priori in sich, die Kategorieen, nach Kant 12 an der Zahl, welche derselbe in das Mannichfaltige unseres Anschauungsmaterials, so zu sagen, hinüberfließen läßt, oder unter welche er, mit Kant zu reden, die Anschauungen „subsumirt" (II, 122), um letztere durch jene zu sichten, zu ordnen, in bestimmte Verhältnisse zu einander zu bringen und dadurch in die Form von Erkenntnissen zu erheben. Wir wollen die Sache, welche durch Kant selbst in der Entwickelung, die er ihr in der Kritik der reinen Vernunft gegeben, unnöthiger Weise sehr verdunkelt worden ist, durch ein Paar Beispiele deutlich machen. Zu den dem Verstande a priori innewohnenden Kategorieen gehören bekanntlich unter anderen auch die der Inhärenz und Subsistenz oder der Substanz und des Accidenz, sowie die der Causalität und Dependenz oder der Ursache und Wirkung. Es ist zur Genüge von uns betont worden, daß das Mannichfaltige der Sinnes-Eindrücke als das einzige dem Verstande sich darbietende Material, an welchem er von seinen Begriffen a priori Gebrauch machen kann, stets *einartig* ist; denn es besteht immer und überall eben nur in bloßen Affectionen der Sinnlichkeit oder nach den Ergebnissen

der neueren Physiologie in rein physikalischen Bewegungen derselben, welche als solche sammt und sonders den Character des Accidenzes oder der Erscheinung, in keinem einzigen Falle aber den der Substanz oder des realen Seyns in dem oben von uns entwickelten Sinne an sich tragen. Das Denken des Verstandes bewegt sich daher selbstverständlich ausschließlich in dem Gebiete der Erscheinungen, an diese ist es mit unzerreißbaren Banden angeheftet. Aber eben unter den mannichfaltigen Erscheinungen der Sinnlichkeit bemerkt der Verstand ungeachtet ihrer Einartigkeit oder wesentlichen Gleichheit doch auch wieder gewisse Verschiedenheiten und eben diese letzteren sind es, welche die Anwendung der Kategorieen auf dieselben veranlassen. So stellt sich unter den zahllosen Erscheinungen des äußeren Sinnes eine, die *Materie*, als beharrliche dar, wohingegen alle übrigen desselben Sinnes in einem fortgesetzten Wechsel sich befinden. Dieser Umstand gibt dem Verstande Grund und Veranlassung, jene als Substanz, diese als Accidenzien der Substanz zu denken (II, 159). Aehnlich verhält es sich mit dem Gegenstande des innern Sinnes, dem Ich; auch hier ist das Ich als in allem Denken gegenwärtig die Substanz, dem die Gedanken als Bestimmungen oder Accidenzen inhäriren.*) Noch bestimmter tritt

*) II, 281. Es ist schon bemerkt, daß Kant mit dem Begriffe der „Substanz" in seiner Anwendung sowohl auf die Materie als auf das Ich stets im Felde der Erscheinung sich bewegt, weßhalb er dieselben denn auch consequent als substantia phaenomenon bezeichnet. Was es dagegen mit der substantia noumenon, d. i. mit dem Ding an sich selbst, welches der Materie wie dem Ich zu Grunde liegt, für eine Bewandtniß hat, wissen wir nicht, weßhalb wir denn auch nicht behaupten können, daß das Ding an sich selbst (oder das Intelligibele) der Materie von dem Ding an sich selbst des (empirischen) Ich sich „irgend worin innerlich unterscheide" (II, 289). Allein wie wäre es, wenn die Kantische substantia noumenon in beiden Fällen nichts als eine Fiction wäre, von Kant deßhalb erdichtet, weil er dem wahrhaft substanzialen Character sowohl der Materie als des Ich durch eine ausgeführte Theorie des Erkennens nicht auf die Spur gekommen? Es ist eine Hauptaufgabe dieser Arbeit, unsern Lesern das Gewicht dieser Frage recht tief in's Bewußtseyn zu bringen und auf die für eine gründliche Beantwortung derselben maßgebenden Gesichtspunkte hinzuweisen.

Kant's Ansicht bei dem Gebrauche hervor, den der Verstand von dem apriorischen Begriffe der Causalität macht.

Bei jedem äußern Gegenstande kann das Mannichfaltige, was er der Sinnlichkeit zur Anschauung darbietet, in einer ganz beliebigen Reihenfolge aufgefaßt oder, nach Kant's Ausdrucke, „apprehendirt" werden. „Meine Wahrnehmungen in der Apprehension eines Hauses, schreibt Kant, können von der Spitze desselben anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannichfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren." Allein eine ganz andere Bewandtniß in dieser Beziehung hat es mit allen denjenigen Erscheinungen, welche „ein Geschehen enthalten". „Denn ich bemerke, heißt es, daß, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinabtreiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb des Laufes des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt und an dieselbe ist die letztere gebunden." „Diese Regel, behauptet Kant ganz richtig, ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) *nothwendig*." Was macht nun aber der Verstand aus dieser Aufeinanderfolge seiner Wahrnehmungen? Er leitet, meint Kant, „die *subjective Folge* der Apprehension von der *objectiven Folge* der Erscheinungen ab und er muß jene von dieser ableiten, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der andern sich unterscheidet" (II, 164). Aber auch dieses soll nach Kant's Auffassung wieder nichts anderes

heißen, als daß „in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen muß, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise diese Begebenheit folgt" oder umgekehrt, daß „das, was folgt, nothwendig auf etwas Anderes bezogen werden muß, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weise folgt, so daß die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung gibt, diese aber die Begebenheit bestimmt" (II, 165). Der Verstand trägt also nach Kant, — das ist unwidersprechlich — aus seinen subjectiven Wahrnehmungen die Gedanken des „Folgenden" und „Vorhergehenden", des „Bedingten" und „der Bedingung" in die objective Wirklichkeit hinüber, weßhalb Kant diese Operation des Verstandes denn auch ganz consequent als eine von dem letzteren gemachte „Voraussetzung" bezeichnet. „Wenn wir erfahren, schreibt er, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt",*) d. i. „daß, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folgt" (II, 169). Und diese Voraussetzung des Verstandes, welche nach Kant mit „dem Satze vom zureichenden Grunde" (II, 170) oder mit „dem Grundsatze des Causalverhältnisses" (II, 171) in Eins zusammenfällt, wird selbst für nothwendig erklärt, weil „nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein die Erfahrung von Etwas, was geschieht, möglich sey" (II, 166). Kant's ganze Lehre über den Satz vom Grunde findet daher ihren präcisen und vollkommen erschöpfenden Ausdruck in den wenigen von ihm selbst niedergeschriebenen Worten: „Der Satz vom zureichenden Grunde ist der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit" (II, 170).

Wir haben uns nicht zur Aufgabe gesetzt, Kant's Kategorienlehre auf ihren Wahrheitsgehalt, d. i. auf ihre objective Richtigkeit oder Unrichtigkeit in nähere Untersuchung zu ziehen. Würde dieses unser Ziel seyn, so wäre es ein Leichtes schon an den Widersprüchen, in welche Kant durch jene sich selber verwickelt hat, den Beweis zu führen, daß in seiner Ansicht über Ursprung, Beschaffenheit und Anwendbarkeit der Kategorieen sich viele und große Irrthümer müssen eingeschlichen haben. Wir wollen nur einen erwähnen, der in Kant's Behandlung des Satzes vom zureichenden Grunde auf den ersten Blick besonders klaffend hervortritt. Kant's hierauf bezügliche Lehre beruht auf der Unterscheidung und thatsächlichen Verschiedenheit unserer Wahrnehmung dessen, was geschieht, von dem wirklich Geschehenden oder, mit Kantischem Ausdrucke, unserer subjectiven Apprehension von der objectiven Erscheinung. Ist das, was geschieht, z. B. das Hinabgleiten eines Schiffes auf dem Strome, nicht ein wirkliches Ereigniß außerhalb und unabhängig von dem dasselbe apprehendirenden Subjecte, so hat Kant's lange Auseinandersetzung des Satzes vom zureichenden Grunde gar keinen Sinn; denn dann gibt es in Beziehung auf alles Geschehen ja nur „eine subjective Folge der Apprehension", und es ist einfach absurd, dieselbe von „einer objectiven Folge der Erscheinungen" noch ableiten zu wollen. Nichts desto weniger hat Kant die Verschiedenheit der Erscheinung und ihrer Apprehension auch wieder völlig aufgehoben, wie aus folgender wörtlichen Auseinandersetzung sonnenklar hervorgeht.

Er schreibt: „Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieses Bewußtseyn aber mag so weit erstreckt und so genau oder pünktlich seyn, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu: daß wir diesen Vorstellungen ein Object setzen oder über ihre subjective Realität als Modificationen ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine objective beilegen? Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen; denn sonst erneuert sich

*) II, 166. Der gesperrte Druck des „setzen — voraus" rührt von uns her.

die Frage, wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus und bekommt objective Bedeutung noch über die subjective, welche ihr als Bestimmung des Gemüthszustandes eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sey, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter thut, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilt wird."*) Nach dieser Erklärung bedeutet also Objectivität einer Vorstellung nicht ihre nothwendige Beziehung auf einen von ihr als solcher verschiedenen wirklich existirenden Gegenstand und ihre Uebereinstimmung mit demselben, sondern nur die Nothwendigkeit in der Verbindung des Mannichfaltigen einer Vorstellung auf eine gewisse Art oder die Nothwendigkeit einer gewissen Ordnung in dem Zeitverhältnisse mehrerer Vorstellungen zu einander. Die Objectivität der Vorstellungen fällt also lediglich in die Vorstellung selbst als solche, nicht in sie in ihrer Beziehung auf einen durch sie vorgestellten und von ihr als solcher verschiedenen real existirenden Gegenstand, da das vorstellende Subject aus dem Kreise seines Vorstellens zu einem solchen gar nicht hinüberkommt, ja da ein solcher als Erscheinung außerhalb des Subjectes nirgendwo existirt. Zum Ueberflusse erklärt Kant selbst letzteres auch ausdrücklich zu wiederholten Malen. So, wenn er in dem „Paralogismus der Idealität" schreibt: „Man muß den paradoxen aber richtigen Satz wohl merken: daß im Raume nichts sey, als was in ihm vorgestellt wird. Denn der Raum ist selbst nichts anderes als Vorstellung, folglich was in ihm ist, muß in der Vorstellung enthalten seyn, und im Raume ist gar nichts,

*) II, 167 u. 168. Den gesperrten Druck von: „die Verbindung" an haben wir veranlaßt.

außer soferne es in ihm vorgestellt wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existiren könne, der aber hier das Anstößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. i. Vorstellungen sind" (II, 300 Anmerkung). Nun sind wir freilich sehr weit davon entfernt, zu läugnen, daß diese Lehre, d. i. die Behauptung eines subjectiven die Realität der Dinge negirenden und nur die Existenz von Vorstellungen behauptenden Idealismus, in den Rahmen der Kantischen Anschauungen hineinpasse, da jener, ungeachtet der von Kant selbst dagegen erhobenen Proteste, ganz offenbar mit derselben Nothwendigkeit aus diesen herauswächst, wie sich unter den hierzu erforderlichen Bedingungen ein Baum aus seinem Kerne entwickelt. Was wir dagegen ganz entschieden in Abrede stellen, ist dieses, daß jene Auffassung auch mit Kant's Erklärung des Satzes vom zureichenden Grunde übereinstimme, vielmehr wird die hierauf verwandte Mühe des Philosophen durch jene zu einer völlig verlorenen, ja absurden Arbeit herabgesetzt. Denn gibt es kein wirkliches Geschehen außerhalb des vorstellenden Subjects und unabhängig von ihm, so hat die Ableitung der Nothwendigkeit in der Aufeinanderfolge der Vorstellungen aus jenem gar keinen Sinn.*) Doch — die Kritik der Kantischen Kategorieenlehre ist hier, wie gesagt, nicht unsere Sache, wohl aber die starke Betonung der Thatsache, daß ungeachtet der vielfachen und folgenreichen Verirrungen, welche Kant in ihrem Ausbaue sich hat zu Schulden kommen

*) Wäre Kant's Argumentation über den Satz vom Grunde aber auch richtig und wäre „die subjective Folge der Apprehension" in der That abzuleiten von „der objectiven Folge der Erscheinungen", so würde Kant doch nicht bewiesen haben, was er beweisen will, denn das bloße Aufeinanderfolgen von Erscheinungen in der Zeit macht die eine noch lange nicht zur Ursache der andern als Wirkung. Diesen Fehler der Kantischen Beweisführung drückt Schopenhauer vollkommen richtig so aus: „Kant in seinem Beweise ist in den dem des Hume entgegengesetzten Fehler gerathen. Dieser nämlich erklärte alles Erfolgen für bloßes Folgen: Kant hingegen will, daß es kein anderes Folgen gebe als das Erfolgen" (S. W. I, I, 90).

lassen, dieselbe andererseits dennoch eine Wahrheit enthält, welche der höchsten Beachtung werth ist, und welche gehörig gewürdigt den sichern Weg zu neuen ungeahnten Entdeckungen im Reiche des Gedankens eröffnen wird. Welche ist diese?

Ungeachtet der behaupteten gänzlichen Unerkennbarkeit „der Dinge an sich selbst, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren" (II, 296), also im Sinne von „selbstständigen Wesen" (II, 297) oder von Substanzen in der von uns geltend gemachten Bedeutung dieses Wortes, hält Kant dennoch die Existenz solcher Substanzen, wie früher dargethan wurde, fest und für gänzlich unbezweifelbar. Da wirft sich denn aber auch die Frage auf: Gibt es vielleicht in der That ein Denken, welches bis zu dieser Tiefe nicht hinabdringt und dem das Reich der Substanzen oder der Dinge an sich selbst, in denen allein nach dem Vorhergehenden das wahrhaft Wirkliche gegeben ist, ewig unerreichbar bleibt? Wer, der unsere bisherigen Erörterungen mit Aufmerksamkeit und Verständniß gelesen, könnte das Vorhandenseyn eines solchen noch beanstanden, denn gerade mit der Darstellung und Entwickelung desselben haben wir uns fortwährend und ganz vorzugsweise beschäftigt. Es ist dasjenige Denken, welches mit der Bildung der Sinnes-Vorstellungen in und außer dem Menschen (in den animalischen Individuen des Naturlebens) anfängt und in dem Menschen in den logischen, abstracten Begriffen des Verstandes sein Ende erreicht, weßhalb es denn auch von Günther um dieser seiner höchsten Formen willen seinem ganzen Umfange nach als begriffliches Denken pflegt bezeichnet zu werden.

Jedes Thier oder animalische Individuum ist nach unserer vorhergehenden Darstellung eine Summe eigenthümlich organisirter Atome, in welchem die Materie oder der Stoff als das atomisirte Naturprincip aus der Region seines bloß objectiven und gedankenlosen in die des subjectiven und denkenden Lebens um- und überschlägt. Es ist demnach kein Widerspruch, auch der Materie oder dem Stoff in seiner Organisation zu thierischen Individuen die Gedanken-Bildung zu vindiciren und es ist selbst

der Materialismus insofern ein Wohlthäter der Menschheit, als er unter vielen verderblichen Irrthümern wenigstens in dieser Behauptung eine große Wahrheit von jeher vertheidigt hat. Mit der in den mannichfaltigen Thierklassen zunehmenden Vervollkommnung der Organisation wächst selbstverständlich auch die Vollkommenheit der hier in Rede stehenden Gedankenbildung. So stehen, um uns auf diese zu beschränken, die Thiere mit ausgebildetem sensiblen Nervensystem und Gehirn durch die äußeren Sinnes-Organe mit der Welt der sie umgebenden Gegenstände in Beziehung und Wechsel-Wirkung. Von letzteren empfangen jene fortgesetzt Einwirkungen, welche sich durch die äußeren Sinnes-Organe unter Vermittelung der sensiblen Nerven in das Gehirn hinüberleiten und in diesem eine je nach der jedesmaligen Beschaffenheit der stattgefundenen Einwirkung modificirte physikalische Bewegung hervorrufen. Die erwähnte Bewegung ist für das Sinnen-Wesen (das Gehirn) die nächste Veranlassung, welche es zur Bildung des Gedankens anregt, der selbst nach Außen bezogen die Vorstellung des auf dasselbe einwirkenden Gegenstandes oder die Wahrnehmung in ihm absetzt. Diese Wahrnehmungen sammt und sonders sind nichts als sehr subjectiv gefärbte anschauliche Bilder der äußeren Gegenstände — wenn anders eben wegen ihrer subjectiven Färbung der Ausdruck „Bild" für dieselben noch erlaubt seyn mag. Um ihrer Anschaulichkeit willen werden sie auch ganz gewöhnlich „Anschauungen" genannt. Derartiger Anschauungen bildet selbstverständlich auch der Mensch, da auch er der einen Seite seines Wesens nach ein Sinnenwesen ist und unter den zahllosen übrigen Sinnenwesen der Erde als das am vollkommensten organisirte dasteht. Aber der Mensch nimmt erfahrungsgemäß mit seinen sinnlichen Anschauungen noch eine große und für ihn folgenreiche Veränderung vor, er bildet aus ihnen die logischen Begriffe des Verstandes. Schon der Proceß, durch welchen die sinnliche Anschauung in Mensch und Thier zu Stande kommt, kann füglich als Abstractionsproceß bezeichnet werden; denn er liefert nur ein abstractes Bild des sehr con-

creten weil materiellen Gegenstandes, welcher durch die Anschauung von dem Subjecte zur Wahrnehmung gebracht wird. Diese Abstraction setzt der Mensch an seinen sinnlichen Anschauungen fort. Er thut dieß in der Art, daß er die in mehreren, vielen und zuletzt selbst in allen Anschauungen gemeinsam vorkommenden Merkmale herausgreift und dieselben je nach ihrer Zusammengehörigkeit zu neuen Vorstellungen mit einander verbindet. Hierdurch kommt der Mensch in den Besitz von allgemeinen Vorstellungen, d. i. Begriffen, denen sich naturgemäß jedesmal alle die Einzel-Vorstellungen oder Anschauungen, deren Gemeinsamkeiten in jenen zur Einheit des Gedankens sind verbunden worden, subsumiren werden. Und die Allgemeinheit der Begriffe wird in demselben Maße sich steigern, je größer die Zahl der Vorstellungen oder Anschauungen ist, welche bei Bildung derselben in das Abstractionsverfahren hineingezogen wurden. Dabei ist einleuchtend, daß die Gesammtheit der dem Menschen überhaupt möglichen Begriffe, so zu sagen, in eine Pyramide sich auswachsen muß, welche in fortschreitender Stufenfolge von den concretesten Begriffen zu immer weniger concreten, d. i. zu allgemeineren sich erhebt, bis sie zuletzt in dem allgemeinsten Begriffe, d. i. in demjenigen, welchem alle andere als weniger allgemeine sich unterordnen werden, ihren natürlichen Abschluß erreicht. Die Thätigkeit oder das Vermögen aber, welches dem Menschen die Begriffsbildung ermöglicht und durch welches sie in's Werk gesetzt wird, nennt man Verstand, nicht, wie Schopenhauer will, Vernunft.*) Doch es gibt für unseren

*) Nach dem Obigen ist „Verstand“ das Vermögen der Abstraction. Da diese ihren ersten Anfängen nach ganz offenbar auch von den Thieren vollzogen wird, wie die Empfindungen und Wahrnehmungen derselben beweisen, so wird man auch ihnen Verstand, wenn zwar nur in seinem Anfange, zuschreiben müssen. Den höchsten Grad desselben hat nur der Mensch und er bethätigt ihn in der logischen Begriffsbildung. Ganz anders urtheilt Schopenhauer, aber auch ganz verkehrt. Zwar spricht auch er Mensch und Thier Verstand zu, aber er setzt seine Thätigkeit in „Erkenntniß der Causalität, Uebergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung und nichts außerdem“ (S. W. II, 24 fg.). Dagegen ist ihm nun die „Vernunft“ nichts anderes als das Vermögen der Begriffsbildung. „Die Vernunft, schreibt er, hat nur eine Function: Bildung des Begriffs“ (S. W. II, 46). Und nun sollen „alle die mannichfachen und weitreichenden Leistungen, durch die der Mensch dem Thiere überlegen ist, aus einem gemeinschaftlichen Princip entspringen, aus jener besondern Geisteskraft, die der Mensch vor dem Thiere voraus hat, der Vernunft“ (S. W. II, 44 u. 45). Eine Kritik dieser Ansichten liegt uns hier fern; doch sey bemerkt, daß, wenn Schopenhauer's Auffassung der Vernunft die richtige wäre, dieselbe in ihrem Anfange ohne weiteres auch den Thieren zukommen müßte, da nach dem Obigen die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung schon den Ansatz zum abstracten oder logischen Begriffe enthält.

Zweck noch wichtigere Seiten, als die eben geschilderte ist, welche die Begriffsbildung der Betrachtung darbietet.

Vor allem leuchtet ein, daß Kant's Satz: „Alles Denken muß sich, es sey geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte) zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“ (II, 31), auf das begriffliche Denken des Menschen bezogen, volle Wahrheit ist. Der Boden aber, welcher den Anschauungen der Sinnlichkeit einen Inhalt oder Realität verleiht, ist einzig und allein das fruchtbare Land der Erfahrung. Und so müssen denn auch alle unsere Begriffe bis hinauf zu dem allgemeinsten oder abstractesten durch eine geringere oder größere Zahl von Zwischengliedern mit der Erfahrung in Beziehung stehen, aus ihr müssen sie in letzter Instanz gewonnen seyn, wofern ihnen Realität zukommen oder ihnen ein real existirender Gegenstand der Außenwelt correspondiren soll. Aber mag einem Begriffe Realität zukommen wie ihm wolle, ist er auch derjenige Gedanke und kann er es seyn, durch welchen als solchen der Mensch des betreffenden äußeren Gegenstandes als eines realen oder substanzialen sich bemächtigt? Ist mit andern Worten der Gedanke der Realität (des realen Seyns) oder der Substanzialität ein Gedanke, welcher in und mit der Begriffsbildung als solcher sich einstellt oder webt sich derselbe unseren aus der Erfahrung geschöpften Begriffen nur ein, ohne zugleich in dem Abstractionsverfahren, womit der Verstand seine Begriffe bildet, auch seinen Ursprung zu haben? Bei einer früheren

Gelegenheit haben wir zu zeigen versucht, daß die physikalischen Bewegungen des Gehirns, auf deren Veranlassung das Sinnen-Subject seine Vorstellungen und Wahrnehmungen bildet, kein Moment enthalten, welches in jenem zur Gewinnung des Gedankens der Realität oder Substanzialität führen könnte. All' und jede Bewegung ist als solche Erscheinung, nicht Substanz, Realität, reales Seyn im Unterschiede von jener. Wird nun aber in der Gedankenbildung des Sinnen-Subjects nur eine Erscheinung zur Vorstellung oder Wahrnehmung verarbeitet, woher sollte dann die Möglichkeit kommen, daß in dieser Gedanken-Production zugleich der von dem Gedanken der Erscheinung wesentlich oder qualitativ verschiedene Gedanke der Substanz oder Realität könnte geboren werden? Nun ist die Begriffsbildung des Menschen aber nichts als Fortsetzung und Vollendung des sinnlichen Vorstellungs- oder Wahrnehmungsprocesses. Was die Natur außer dem Menschen in den animalischen Individuen beginnt, ohne es vollenden zu können, nämlich das Abstractionsverfahren in der Bildung sinnlicher Vorstellungen, das führt der Mensch durch die Fort- und Weiterbildung dieser in die logischen Begriffe des Verstandes zu Ende. Es ist daher auch geradezu undenkbar, daß sich in der logischen Begriffsbildung wesentlich andere Gedanken-Elemente einstellen sollten als diejenigen sind, welche die Formation sinnlicher Vorstellungen und Wahrnehmungen bereits zu Tage fördert. Und wenn nun doch wie in jede auf Veranlassung äußerer Einwirkung auf das Sinnen-Subject gebildete Vorstellung so auch in jeden aus der Erfahrung abstrahirten Begriff der Gedanke der Realität oder Substanzialität des Gegenstandes, auf den jene Gedankenbildungen bezogen werden, sich hineinwebt, so ist auch unwidersprechlich bewiesen, daß *die Gedanken-Production des Menschen in der bloßen Begriffsbildung sich nicht erschöpft, sondern daß derselbe auch Gedankenformen ausprägt, die einen ganz andern Ursprung als der logische Begriff haben müssen.* Auch Kant war mit gutem Rechte im allgemeinen derselben Ueberzeugung.

Die Kategorieen stammen auch nach ihm nicht wie unsere empirischen Begriffe aus der Erfahrung, d. i. aus den Einwirkungen, welche der Mensch von den ihn umgebenden Gegenständen empfängt, um sie mittelst seiner Sinnlichkeit in (empirische) Anschauungen und mittelst des Verstandes in Begriffe umzuwandeln; auf dem Wege der empirischen Begriffsbildung stellen jene sich nicht ein. Bei dieser Sachlage hätte man wohl erwarten dürfen, daß Kant der Genesis derselben eine von jeder unbegründeten oder unbewiesenen Voraussetzung freie und erschöpfende Untersuchung würde gewidmet haben. Allein um diese Arbeit zu vollbringen, oder sie nach ihrer wahren Natur und Beschaffenheit auch nur zu erkennen, wäre vor allem erforderlich gewesen, daß er gerade weit mehr, als in Wirklichkeit geschehen ist, seine eigene durchaus beherzigenswerthe Mahnung berücksichtigt hätte: „Es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse“ (II, 577). Und doch wenn je Einer in irgend einem Falle, so hat sich Kant in dem hier besprochenen Punkte diese „Ungereimtheit“ zu Schulden kommen lassen; denn von vornherein und ohne alle Untersuchung stand bei ihm fest, daß die Kategorieen an sich ebenfalls völlig leere, inhaltslose Gedankenformen seyen, denen wie den empirischen Begriffen ein Inhalt nur aus den Eindrücken der Sinne zufließen könne, und daß sie nur in dieser Gestalt einen apriorischen Ursprung für sich in Anspruch nähmen. Damit war auf die Frage nach dem Ursprung und der Beschaffenheit der Kategorieen zwar eine Antwort gegeben, aber auch eine solche, deren Unrichtigkeit in der Hauptsache über jeden Zweifel erhaben ist.

Darin ist, wie dargethan, dem Königsberger Philosophen ohne weiteres beizupflichten, daß die Kategorieen, wie die Gedanken des Seyns, der Substanz, der Ursache u. s. w. nicht empirischen Ursprungs sind, d. i. daß sie nicht wie der logische Begriff durch Abstraction von den Gegenständen der Außenwelt können gewonnen werden. Sie sind also ohne allen Zweifel auf irgend eine Weise Gedanken a priori, d. i. solche, welche

„uranfänglich a priori in uns selbst gegeben sind“ (II, 59), oder deren „erste Keime und Anlagen im menschlichen Verstande*) vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden“ (II, 67). Allein folgt aus diesem apriorischen Ursprunge der Kategorieen „aus dem innern Quell des reinen Denkens“ auch schon, wie Kant ebenfalls will, daß eine jede derselben „eine gewisse Form“ ist, nur zu dem *einen* Zwecke verwendbar, um „eine *Materie* zur Erkenntniß aus den Sinnen zu ordnen“ und hierdurch „Begriffe hervorzubringen“? (II, 83 u. 84.) Ist mit anderen Worten der Ursprung a priori der Kategorieen schon ein genügender Beweis dafür, daß der *Inhalt* für jene Gedankenformen ebenso wie für die Sinnes-Vorstellungen und empirischen Begriffe des Verstandes einzig und allein in den Eindrücken der Sinnlichkeit kann gegeben seyn? Oder ist nach unseren vorhergehenden Darlegungen gerade umgekehrt einleuchtend, daß der Inhalt der Kategorieen, also das Object, welches durch sie im Gedanken ergriffen wird, ihnen nicht durch die Eindrücke der Sinne zuströmt noch zuströmen kann, sondern daß sie dasselbe in und an sich selber haben und haben müssen? Offenbar das Letztere. Denn wäre Kant's Auffassung die richtige, so könnten die Kategorieen so wenig wie die sinnliche Wahrnehmung oder der logische Begriff ein *real setzendes* Denken erzeugen, sondern sie wären wie diese ein bloß *formal setzendes* Denken, ein Denken der Erscheinung, nicht des realen den Erscheinungen als solchen zu Grunde liegenden Seyns. Der Gedanke des letzteren, mithin der der Substanz, des Dinges, der Materie u. s. w. im Unterschiede und Gegensatze zu ihren Accidenzen, Eigenschaften, Bewegungen u. s. w. könnte sonach in dem Bereiche und Umfange des menschlichen

*) Wir würden nicht „Verstand“ sondern „Vernunft“ oder noch lieber „Geist“ sagen. Auch der Ausdruck: „Keim“ gefällt uns nicht, da „Keim“ niemals etwas Ursprüngliches, sondern immer nur das Product einer schon vorausgegangenen Entwicklung ist.

Denkens überhaupt nicht vorkommen und damit wäre dann freilich allem Streite der Wissenschaft ein- für allemal ein Ende gemacht, aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch mit seinem Denken auf die Stufe der animalischen Individuen des Naturlebens herabgesetzt und es nur noch zu abstracten Vorstellungen oder Wahrnehmungen der ihn umgebenden Gegenstände ohne Unterscheidung der letztern nach Seyn und Erscheinen, Materie und Bewegung u. s. w. zu bringen vermögend wäre. Die thatsächlich in dem Denken des Menschen vorkommende Unterscheidung der Dinge nach den beiden eben erwähnten Richtungen und sonach die Ausprägung der Gedanken des Seyns, der Substanz u. s. w. beweist also auf das Ueberzeugendste, *daß es in dem Menschen noch einen anderen von dem abstrahirenden der Sinnes-Vorstellung und des logischen Begriffes wesentlich verschiedenen Denkproceß geben muß, in und aus welchem die Kategorieen lebendig geboren werden.* Dieser Denkproceß kann auch unmöglich darin bestehen, daß er, wie der abstrahirende, auf Veranlassung von bloßen Bewegungen zur Bildung von Vorstellungen und Begriffen führt, die mithin wie die ihren Inhalt (Materie) constituirenden Bewegungen auch selbst nur ein Denken der Erscheinungen nicht des von diesen wesentlich verschiedenen Seyns seyn können; vielmehr muß der Mensch als denkendes Subject durch denselben in der That zur Erfassung eines solchen Seyns in wesentlicher Verschiedenheit von all' und jeder Erscheinung, mithin zum Denken einer (wirklich existirenden) Substanz, einer wahrhaften Realität, eines Dinges an sich selbst u. s. w. vordringen, da ohne dieses die Geburt des Seynsgedankens selbst schlechterdings unmöglich erscheint. Wie aber soll man den in Rede stehenden Denkproceß begreiflich finden?

Nach den unzweifelhaft feststehenden Resultaten der Naturwissenschaft muß schon jeder Gegenstand der Außenwelt nach Seyn und Erscheinung, Materie und Bewegung unterschieden werden. Dasselbe ist selbstverständlich auch bei jedem Sinnen-Subjecte der Fall. Das Gehirn als solches und die in ihm

hervorgerufenen physikalischen Bewegungen sind nicht ein und dasselbe, sondern sie verhalten sich zu einander wie Seyn und Erscheinen, Substanz und Accidenz u. s. w. Das Sinnen-Subject ist also schon reales Seyn, Substanz, Ding an sich selbst u. s. w., aber, wie früher unter Bezugnahme auf Kant hervorgehoben wurde, ohne sich als dieses im Gedanken auch zu finden. Seine Denkthätigkeit erschöpft sich in der Verarbeitung jener ihm immanenten Bewegungen in Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung, aber es dringt mit dem Gedanken nicht unter die Bewegungen hinab zur Erfassung seiner selbst als des diesen zu Grunde liegenden realen Seyns; denn wäre dieses der Fall, so müßte es diesem die unermeßlichen Höhen, Weiten und Tiefen des vernünftigen Denkens eröffnenden Funde auch einen der Vernunft des Menschen verständlichen Ausdruck geben. Davon ist aber keine Spur an irgend einem Sinnenwesen der Natur wahrzunehmen. Und wie wäre es nun, wenn der Mensch kein bloßes Sinnen-Subject wäre, sondern wenn sich mit ihm als einem solchen noch ein anderes Realprincip verbunden hätte, der Geist oder die Seele, welche in Folge der auch in ihr vor sich gehenden Processe ebenfalls in die Scheidung von Substanz und Accidenz, Seyn und Erscheinung, Realität und Formalität einträte, aber zugleich auch mit der Befähigung, zur Unterscheidung dieser Scheidungsmomente vorzudringen und so nicht bloß, wie das Sinnen-Subject, die Seite ihres Erscheinens in Vorstellungen und Begriffe zu verarbeiten, sondern auch sich selbst als reales oder substanziales Subject zu diesen ihr immanenten Erscheinungen im Gedanken zu gewinnen?*) Ja wir

*) Mit den beiden Ausdrücken: „Geist" und „Seele" bezeichnen wir immer ein und dasselbe, nämlich dasjenige Realprincip im Menschen, welches seiner selbst bewußt wird, den Ichgedanken gewinnt. Da nun in den bloßen Sinnen-Subjecten, den Thieren, ein solches Princip nicht vorhanden ist, so sprechen wir diesen ganz consequent wie den Geist so auch die Seele ab, im Gegensatze zu Günther, welcher bekanntlich Seele und Geist von einander sogar w e s e n t l i c h unterscheidet und zwar nicht den letzteren wohl aber die erstere den Thieren und ebenso dem Menschen als einem Sinnenwesen im Unterschiede vom Geiste desselben zuschreibt. Unter Seele nämlich versteht Günther das Naturprincip auf der Stufe der Subjectivität oder, wie er schreibt, „dasselbe in seinen Sinnesfunctionen" (Euristheus und Heracles. Metalogische Kritiken und Meditationen. Wien 1843. S. 180). Der Unterschied zwischen Günther und uns rührt daher, daß jener in der Materie als solcher eine E r s c h e i n u n g des Naturprincips, wir d i e s e s l e t z t e r e s e l b e r erblicken. Wir wissen sehr gut, daß diese unsere Auffassung in ihren Folgen noch manche andere Anschauung Günther's modificiren wird, aber wir sind auch fest davon überzeugt, daß die durch jene nothwendig werdenden Aenderungen an dem Gedankenbaue des herrlichen Mannes nur zur Befestigung und vollendeten Ausgestaltung desselben das Ihrige beitragen werden. Und eben deßhalb sind gerade die Punkte, in denen wir von Günther abweichen, ebenso viele Beweise von der hohen Achtung, welche wir seinen unaussprechlich großen Verdiensten um die wissenschaftliche Ermittelung der Wahrheit zu zollen uns verpflichtet sehen.

gehen weiter. Muß auf Grund der thatsächlichen Beschaffenheit des menschlichen Denkens nicht angenommen werden, daß es sich wirklich so verhalte? Und wenn nun das mit der Bildung sinnlicher Empfindungen und Vorstellungen anhebende und in den abstracten Begriffen des Verstandes endigende Denken des Menschen um dieser seiner höchsten und letzten Formen willen mit Günther als b e g r i f f l i c h e s Denken zu bezeichnen wäre, so würde man mit demselben Philosophen das in den Kategorieen sich bewegende Denken, dessen Ursprung und fruchtbarer Quell einzig und allein der I c h g e d a n k e oder das S e l b s t b e w u ß t s e y n des Geistes seyn kann, wohl auch durch die Benennung des i d e e l l e n Denkens auszeichnen dürfen, um dadurch die w e s e n t l i c h e Verschiedenheit desselben von seinem Partei- und Doppelgänger im Menschen, dem logischen Begriffe, auch schon durch den sprachlichen Ausdruck hervortreten zu lassen.

Nach dieser Darstellung gibt es in dem e i n e n Menschen einen D u a l i s m u s d e s G e d a n k e n s, Idee und Begriff, welcher auf einen D u a l i s m u s d e r S u b s t a n z e n o d e r r e a l e n P r i n c i p e hinweist, Geist oder Seele und Natur oder Leib, die in dem Menschen zur synthetischen Einheit mit einander verbunden sind. Jedes dieser Realprincipien ist die Quelle eines ihm eigenthümlichen Denkens; der Leib als Sinnen-

Organismus die der sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen u. s. w., der Geist die der Ideen als Kategorieen, mit welchen erst das Denken des Menschen sich in die Region des vernünftigen alles thatsächlich Existirende nach den beiden ihm gleich wesentlichen Seiten des Seyns und Erscheinens erfassenden und dadurch dasselbe begreifenden Erkennens erhebt. Und selbst die Weiterbildung der sinnlichen Vorstellungen in die abstracten Begriffe des Verstandes wird bei dieser Auffassung nicht dem Sinnen-Organismus des Menschen, sondern nur dem Geiste desselben zugesprochen werden können, indem dieser bei diesem Werke gleichsam in den Dienst der Natur tritt, das Werk, welches letztere angefangen, ohne es vollenden zu können, zur vollen Durchführung bringend. Bei dieser Sachlage muß aber auch die Aufgabe jeder wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntnißtheorie in Zukunft vor allem darin erblickt werden, die Genesis, Zahl und Beschaffenheit der Ideen als Kategorieen in voller Bestimmtheit zu ermitteln. Und da dieselben sammt und sonders nichts sind noch seyn können als die wesentlichen Beziehungen oder Momente, in welchen der Geist des Menschen sein eigenes Seyn und Leben erfaßt, wenn er aus der Nacht der Bewußtlosigkeit in das Licht des Selbstbewußtseyns oder Ichgedankens auftaucht, so wird die eben präcisirte Aufgabe auch mit der andern einer ebenso richtigen als erschöpfenden Ergründung des Selbstbewußtwerdungsprocesses des Geistes in Eins zusammenfallen. Für die endliche Erreichung dieses hohen Zieles hat keiner der Philosophen vor und nach Kant so viel und so großes geleistet als A. Günther. Dasselbe beabsichtigend, wie seine beiden Vorgänger, Cartesius und Kant, und gleich diesen mit derselben großen Aufgabe, der Ausmessung der menschlichen Erkenntnißfähigkeit, beschäftigt, ist Günther, der dritte jenen beiden völlig coordinirte Bahnbrecher der neueren Philosophie, in der Lösung des tiefliegenden Problems doch glücklicher gewesen als seine Vorgänger. Sein Blick reichte weiter und drang tiefer, weil er an Scharf- und Tiefsinn hinter keinem seiner Vorgänger zurückstand und weil er den unberechen-

baren Vortheil hatte, auf den Schultern von jenen zu stehen und in ihrer wissenschaftlichen Hinterlassenschaft lesen zu können, „was sie verfehlt und was sie recht gethan". Kant's Mißgriff aber in der Behandlung der näher bezeichneten Aufgabe ist, um es in wenige der Feder Günther's entflossene Sätze zusammen zu fassen, darin zu suchen, „weil dieser — statt der Genesis des Wissens und Erkennens in einer Theorie des Selbstbewußtseyns auf den Grund zu kommen — sich an eine Reduction der unreinen Vernunft auf eine reine mittelst Destillation in seiner Kritik machte. In der Stellung des Problems aber darf die Lösung nicht voraus genommen werden. Dieser Forderung ist Kant nicht nachgekommen und deßhalb hat er so dogmatisch wie Einer gehandelt, wenn er alles Erkennen ursprünglich als ein logisches Urtheilen aufstellte, dessen Prädikaten und Subjecten in der höchsten Instanz die apriorisch vorhandenen Prädikabilien (Kategorieen) und das a posteriori gegebene Materiale als nothwendige Voraussetzung angewiesen werden".*) Bei dieser Beurtheilung von Kant's Leistungen sind wir selbstverständlich nicht in der Lage, dem Wunsche desselben Aussicht auf Erfüllung zu geben, daß „die Kritik der reinen Vernunft durch ihre innere Festigkeit sich selbst aufrecht erhalten möge". Aber zustimmen müssen wir dem prophetischen Worte des großen Denkers: „Verschwinden wird sie nicht, nachdem sie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigstens ein festeres System der reinen Philosophie, als bisher vorhanden war, veranlaßt zu haben" (I, 477). —

*) „Euristheus und Herakles." S. 37.

Halle,
Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei.
(J. Fricke & F. Beyer).

